Class *Book*

University of Chicago Library

GIVEN BY

291.1 Su1

Beside the main topic this Book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

12

Die Grundzüge der philoſophiſchen Religionslehre,

dargeſtellt

von

David Theodor Auguſt Suabediſſen,
Profeſſor der Philoſophie zu Marburg.

Marburg und Caſſel,
bei Johann Chriſtian Krieger.

1831.

BL51
S93
C.1
Gen

53903.

Vorrede.

Wiefern die Religionsphiloſophie zunächſt den Begriff Gottes und mit ihm den Begriff ſeines Verhältniſſes zur Welt und insbeſondere zum Menſchen zu ihrer Aufgabe hat: ſofern ſteht ſie in der Richtung des Philoſophirens zu dem Grunde und Weſen hin, in der Metaphyſik, und iſt ſelbſt Metaphyſik. Wiefern ſie aber weiter erkennet, wie Gott und ſein Verhältniß zur Welt ſich in der zeitlich wirklichen Welt und insbeſondere in dem zeitlich wirklichen Leben des Menſchen erweiſet: ſofern faſſet ſie das Metaphyſiſche aus der Entfernung, in die es von einem nicht bloß unterſcheidenden ſondern auch ſcheidenden Denken hinausgeſetzt zu werden pflegt, und erkennet es als das Wahre in allem Wirklichen. So tritt ſie einend in die Mitte zwiſchen die Metaphyſik und die der zeitlichen Wirklichkeit, mit dem Beſtreben ſie aus ihrem Grunde zu begreifen, zugewandte Philoſophie, ſelbſt die rechte Lebensmitte der ganzen Philoſophie. Wie ſie als ſolche die Metaphyſik nach auſſen hin ergänzet: ſo ergänzet ſie die Erkenntniß des Menſchengeiſtes nach innen zu, nach dem Grunde hin. Das Denken ſowohl als das Wollen findet in ihr ſeine Begründung und ſeine Wahrheit! Denn erſt in ihr wird

der Urſprung ſeiner Geſetze erkannt und aus ihm ihre Bedeutung und Gültigkeit in der Welt. So nimmt ſie die Lehre von dem Menſchen in ſich auf, und vollendet ſie zu der vollen Erkenntniß der urſprünglich bedingten und gegründeten Lebensgeiſtigkeit des Menſchen. Es erhellet zugleich ihre Bedeutung für die Wiſſenſchaften überhaupt. Sie erſt gibt allen die tiefſte Begründung; mit ihr erſt iſt Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne, da erſt in ihr der Alles durchdringende und Alles einende Geiſt des Lebens als das Urprinzip alles geſetzlichen Strebens und Daſeyns erkannt wird. — Ihrerſeits aber wird die Religionserkenntniß durch die Selbſterkenntniß des Menſchen vermittelt. Denn wie dieſe Erkenntniß auf der einen Seite in der Bedingtheit des Menſchenlebens den Urſprung aller Religion nachweiſet: ſo begründet ſie auf der andern Seite durch die Darſtellung der Mannichfaltigkeit und Unvollkommenheit des zeitlich wirklichen Menſchenlebens die Erkenntniß ſowohl der zeitlich beſtimmten Erſcheinungen der urſprünglichen Religion, als auch des Bedürfniſſes und der Möglichkeit der Verſöhnung des Zeitlichen mit dem Ewigen aus dem Ewigen. So ergibt ſich die Nothwendigkeit der Vereinigung einer gründlichen Erkenntniß des Menſchen mit der Religionsphiloſophie. — Es iſt dieſe Erwägung der innern Verbindung, worin die Erkenntniß der Religion mit der Erkenntniß des Menſchen ſteht, was den Verfaſſer in Vereinigung mit andern, in ſeinem nähern Wirkungskreiſe liegenden Gründen bewogen hat, auf die Grundzüge der Lehre von dem Menſchen (Marburg und Caſſel 1829) unmittelbar dieſe Grundzüge der philoſophiſchen Religionslehre folgen zu laſſen. In einer andern Hinſicht betrachtet hätte die Metaphyſik vorausgehen müſſen.

Der Verfaſſer darf ſich das Zeugniß geben, daß er bemühet geweſen iſt klar und einfach auszuſprechen, was ſich ſeiner Betrachtung ergeben hat. Einſtimmung mit Andern in Gedanken und Worten hat er weder geſucht noch gemieden. Ueberall ſind die verſchiedenen Lehren, die ſich in dem Gebiete dieſer Wiſſenſchaft geltend zu machen ſtreben, wiefern ſie eine philoſophiſche Geſtalt anzunehmen geeignet ſind, berückſichtigt worden. Von beſtimmten Hinweiſungen auf Bücher und Stellen aber hat der Verfaſſer ſein Buch eben darum entkleidet, weil ſie ſich im Fortgange allzuſehr häuften. Sie würden ohnehin bei dem raſtloſen Fortſtreben dieſes Theiles der Literatur doch alsbald mangelhaft erſchienen ſeyn. (So konnten z. B. Schleiermachers religionsphiloſophiſche Lehren, wie ſie zuletzt dargeſtellt ſind, nicht mehr beſonders berückſichtigt werden, weil dieſe Grundzüge ſchon groſsentheils gedruckt waren, als der Verfaſſer den erſten Theil der zweiten Ausgabe von Schleiermachers chriſtlicher Glaubenslehre erhielt.) Vielleicht aber hat das Buch durch die Herausbebung aus ſolcher Umfaſſung eine äuſſere Haltung eingebüßt, die manchem Leſer angenehm und bequem geweſen wäre.

Wichtiger iſt dem Verfaſſer eine andere Bedenklichkeit. Er kann ſich nämlich des Gefühles nicht erwehren, daß ſein Buch von vorn herein eine gewiſſe Strenge, wo nicht Härte, angenommen habe, wodurch ſolche Leſer, in welchen die Gemüthsinnigkeit vorwaltet, leicht abgeſchreckt werden könnten. Doch iſt er ſich zugleich bewußt, nicht ohne Gemüth geſchrieben zu haben, und darf vielleicht darauf die Hoffnung gründen, daß auch ſolche Leſer, wenn ſie nur das zunächſt Widerſtrebende überwinden, weiterhin Befriedigung finden werden.

Auf den Begriff von Grundzügen, im engern Sinne

dieſes Wortes, könnte ſich der Vorwurf einer zu groſsen Ausführlichkeit ſtützen. Gegen dieſen Vorwurf kann ſich der Verfaſſer nur mit der Abſicht vertheidigen, dem Leſer ein Buch zu geben welches über das Weſentliche der Religionsphiloſophie nicht an den mündlichen Vortrag eines Lehrers oder an andere Bücher verweiſen, ſondern ſelbſt ſchon die Subſtanz gleichſam der dahin gehörigen Betrachtungen enthalten ſollte. Dabei wird dennoch ſowohl für den Leſer, der dem Dargebotenen mit ſinnendem Geiſte begegnet, als auch für den Lehrer, der das eigne Nachdenken ſeiner Zuhörer dafür zu gewinnen und die Beziehungen zu der Wiſſenſchaft auf ihrem gegenwärtigen Standpuncte und zu den zeitlichen Lebensrichtungen zu entwickeln ſtrebt, Raum genug zu weitern Erörterungen geblieben ſeyn.

Mit dem Vertrauen, das aus dem Bewuſstſeyn der Nichtbefangenheit durch eine Parteirichtung entſpringt, gibt der Verfaſſer ſein Buch hin in die Mitte der mannichfachen Beſtrebungen unſerer Zeit. Möge es zum Guten wirken! Beſonders widmet er es den jungen Männern, die ihm durch die Aufmerkſamkeit und den Ernſt, womit ſie ſeine Vorträge hörten, werth geworden ſind. Das Bedürfniſs der Wiſſenſchaft wird immer dringender. Zwar kann man fromm ſeyn ohne ſie, aus Gefühl und Glauben; denn die Religion ſelbſt iſt zu unterſcheiden von ihrem Begriffe. Aber zur Sicherung der Zuverſicht iſt nothwendig, daſs ſie ſich im Denken bewähre. Das gilt insbeſondere für den Religionslehrer. Es iſt die Zeit gekommen, in welcher keiner mit voller Sicherheit und Freudigkeit in ſeinem Berufe wirken kann, deſſen Glaube und Lehre nicht in dem Geiſte ſteht.

Marburg am 19ten September 1830.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

§. 1. Aufgabe und Begriff der philoſophiſchen Religionslehre . . 1
§. 2. Erforderniſſe 2
§. 3. Förderungs- und Hülfsmittel. a. Die geſchichtlichen Religionslehren 3
§. 4. b. Die bisherigen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen 4
§. 5. Eintheilung 5

Erſter Theil.

Der Begriff der Religion an ſich, oder das Weſen der Religion.

§. 6. Eintheilung 7

Erſte Abtheilung.

Die Religion als das Wiſſen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, an ſich betrachtet.

§. 7. Eintheilung 7

Erſter Abſchnitt.

Das Wiſſen von Gott.

§. 8. Erörterung der Aufgabe 8

I. Das Wiſſen von dem Urweſen.

§. 9. Das Wiſſen von dem unbedingten Seyn in dem Wiſſen von dem bedingten Seyn 9

Seite
§. 10. Von dem Rückgange in's Unendliche von Grund zu Grund 10
§. 11. Das Unbedingte als das Urweſen 11
§. 12. Betrachtungen über das Gefundene . . . . —
§. 13. Von dem kosmologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes 12
§. 14. Nichtbefriedigung durch das allgemeine Wiſſen von dem Urweſen 14

II. Das Wiſſen von dem Urweſen als dem Urleben.

§. 15. Das Wiſſen von unbedingtem Leben in dem Wiſſen von Leben 14
§. 16. Leben nur aus Leben 15
§. 17. Das Urleben als Gott und ſein Verhältniß zum Menſchen als der Grund der Religion 16

III. Das Wiſſen von dem Urgeiſte in dem Urleben.

§. 18. Das Wiſſen von urgeiſtigem Leben in dem Wiſſen von geiſtigem Leben 16
§. 19. Geiſtiges Leben nur aus geiſtigem Leben 17
§. 20. Höchſter Inhalt dieſes Wiſſens 18
§. 21. Das urgeiſtige Leben als Gott und ſein Verhältniß zum Menſchen als der Grund der Religion 19
§. 22. Uebergang . . . . —

Zweiter Abſchnitt.

Das Wiſſen von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt.

§. 23. Eintheilung 19

I. Von dem Menſchen aus wiefern er zur Welt gehört.

§. 24. Der Weltbegriff 20
§. 25. Verbindung der Erkenntniß des Grundverhältniſſes der Welt mit der Erkenntniß des Grundverhältniſſes des Menſchen 21
§. 26. Die Welt nicht ſelbſt ihr Grund 22
§. 27. Nächſter Inhalt der Erkenntniß des Grundverhältniſſes der Welt. 1) Gott als der Urgrund und das Urweſen der Welt, Seine Einheit . . . . —
§. 28. Seine innere Unendlichkeit 23
§. 29. Die ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes und ihre Bedeutung 24
§. 30. 2) Gott als das Urleben der Welt 26
§. 31. 3) Gott als das urgeiſtige Leben der Welt . . . . . . —
§. 32. Auch die Natur iſt aus dem urgeiſtigen Leben 27

Seite

II. Von der Auſſenwelt aus.

§. 33. Wie das Wiſſen des Menſchen von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt durch die Betrachtung der Welt belebt wird . . . 29
§. 34. Die wahre Bedeutung der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung 31
§. 35. Ihre Natürlichkeit . . . . —
§. 36. Vorausſetzung des innern Wiſſens von Gott 32
§. 37. Der phyſikotheologiſche (teleologiſche) Beweis des Daſeyns Gottes und ſeine Bedeutung 33

III. Von beiden Standpuncten in Einigung aus.

§. 38. Die Welt iſt nicht von Gott geſchieden 34
§. 39. Die bedingte Selbſtſtändigkeit der Weltweſen 35

Dritter Abſchnitt.

Die Mannichfaltigkeit, zu welcher ſich der Begriff Gottes in ſeinem Verhältniſſe zu der Welt vor der Betrachtung entwickelt.

§. 40. Allgemeiner Begriff einer ſolchen Mannichfaltigkeit, und Eintheilung 36

I. Die Mannichfaltigkeit, zu welcher ſich die Einheit des göttlichen Weſens in ſeiner Beziehung zu der Welt innerlich zu erſchließen ſcheint.

§. 41. Erſte Art dieſer Mannichfaltigkeit 37
§. 42. Zweite Art dieſer Mannichfaltigkeit . . . . —
§. 43. Von einer dritten Betrachtungsweiſe 38
§. 44. Bedeutung dieſer Betrachtungen für die Religionswiſſenſchaft 39

II. Die Mannichfaltigkeit Gottes in ſeinem Wirken.

§. 45. Gott als der Schöpfer der Welt 40
§. 46. Grund und Zweck der Weltſchöpfung 41
§. 47. Gott als der Erhalter der Welt 42
§. 48. Gott als der Regent der Welt . . . . —
§. 49. Das Verhältniß Gottes zu der Zeitlichkeit und Räumlichkeit 43
§. 50. Einheit der Weltſchöpfung, der Welterhaltung und der Weltregierung 44

III. Die Mannichfaltigkeit der Eigenſchaften Gottes.

§. 51. Begriff der Eigenſchaften Gottes . . . . —

Seite

§. 52. Von der Erkenntnißweiſe der Eigenſchaften Gottes . . . 45
§. 53. Eintheilung 46
§. 54. Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Weſens an ſich betrachtet ſind . . . . —
§. 55. Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Weſens als des Urgrundes der Welt ſind 47
§. 56. Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des Urweſens und Urgrundes als des Urlebens ſind 48
§. 57. Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des Urlebens als des Urgeiſtes ſind 49
§. 58. Begriff des lebendigen Gottes 51
§. 59. Begriff des perſönlichen Gottes 52
§. 60. Von der Art der Erkenntniß die der Menſch von Gott und von ſeinem Verhältniſſe zu der Welt haben kann 53

Zweite Abtheilung.

Die Religion als Frömmigkeit, an ſich oder ihrem Weſen nach betrachtet.

§. 61. Allgemeiner Begriff der Religion als Frömmigkeit. Eintheilung 59

Erſter Abſchnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie ſie ſich in dem Leben des Menſchen an ſich erweiſet.

I. Ueberhaupt.

§. 62. Das Leben des Frommen ein Leben in und aus Gott . . 61
§. 63. Wie damit die Selbſtſtändigkeit des Menſchen beſtehet . . —
§. 64. Das lebendige Bewußtſeyn des Gegründetſeyns in Gott als das urſprüngliche Religionsgefühl 63
§. 65. Wie ſich dem Frommen ſeine Lebenskräfte und urſprünglichen Beſtrebungen heiligen 64

II. Im Beſondern.

§. 66. Die Religion als Frömmigkeit in den Gefühlen und Geſinnungen gegen Gott 67
§. 67. Die Religion als Frömmigkeit in dem äuſſern Leben und den äuſſern Lebensbeziehungen 69

Seite

Zweiter Abſchnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie ſie ſich in den Ueberzeugungen des Menſchen von dem Laufe der Welt erweiſet.

§. 68. Wie die Menſchengeſchichte dem Menſchen erſcheinet der ſich ihr ohne innere Lebenszuverſicht zuwendet 72

§. 69. Wie ſie dem Menſchen erſcheinet der ſich ihr mit dem Selbſtſtändigkeitsbewußtſeyn ſeines Lebens zuwendet 73

§. 70. In welche Grundüberzeugungen der Fromme dieſe Welterſcheinung aufnimmt 75

§. 71. Wie die zeitliche Welt in der urſprünglichen ſteht 76

§. 72. Die Wahrheit und die Weſenhaftigkeit der zeitlichen Welt und insbeſondere der Menſchengeſchichte 79

§. 73. Folgen für das Streben in der Welt 80

§. 74 Betrachtungen über das Uebel in der Welt; beſonders über das Böſe. Seine Möglichkeit und Weſenloſigkeit 81

§. 75. Die Idee der Weltlebendigkeit 86

Dritter Abſchnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie ſie ſich in den Erwartungen des Menſchen erweiſet.

§. 76. Wie die Idee der Vollendung des Menſchenlebens für den Menſchen zur Erwartung wird 88

Erſter Unterabſchnitt.

Die Unſterblichkeitserwartung.

§. 77. Das Perſönlichkeitsbewußtſeyn . . . . —

§. 78. Bedeutung des ſogenannten metaphyſiſchen Beweiſes der Unſterblichkeit der Seele 90

§. 79. Wie die Gewißheit von der Nichtzeitlichkeit des Geiſtes für die Seele zur Unſterblichkeitsgewißheit wird 91

§. 80. Bedeutung des Beweiſes der Unſterblichkeit des Menſchen aus ſeinen Anlagen 94

§. 81. Volle Begründung der Unſterblichkeitsgewißheit durch die Gottesgewißheit 95

§. 82. Die unſterbliche Lebendigkeit des Menſchen als begriffen in der Weltlebendigkeit 96

Seite

Zweiter Unterabſchnitt.

Die Seligkeitserwartung.

§. 83. Die Seligkeitserwartung als Erwartung und Forderung der Vergeltung 98
§. 84. Wie auf dieſe Forderung der Glaube an Gott und an ein künftiges Leben gegründet wird 99
§. 85. Prüfung dieſer Begriffe und Folgerungen. a. Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Vergeltung 100
§. 86. b. Berichtigung des Glückſeligkeitsbegriffes 101
§. 87. Wie ſich dem Guten und Frommen die Befriedigung des veredelten Glückſeligkeitsbedürfniſſes und mit ihr die Seligkeitserwartung verbürgt und begründet 102
§. 88. c. Veredlung des Begriffes und der Forderung der Vergeltung 105
§. 89. Fragen die aus dieſen Betrachtungen ihre Beantwortung finden 106
§. 90. Fragen welche auf eine genauere Beſtimmung des allgemeinen Inhaltes dieſer Betrachtungen ausgehen 109
§. 91. Woher die Unbeſtimmtheit in der Beantwortung dieſer Fragen? 112
§. 92. Wie ſich die Frömmigkeit in dieſer Hinſicht erweiſet . . . 113
§. 93. Was alſo iſt die Religion überhaupt ihrem Weſen nach? 114
§. 94. Uebergang 117

Zweiter Theil.

Der Begriff der Religion in ihrer Erſcheinung.

§. 95. Aufgabe und Eintheilung 119

Erſte Abtheilung.

Wie die Religion unter der Zeitlichkeit des Menſchenlebens leidet.

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Betrachtung.

§. 96. Die Religion iſt im Allgemeinen in dem zeitlichen Leben der Menſchen noch nicht was ſie ſeyn kann und ſoll 120
§. 97. Was für ein Zuſtand das im zeitlichen Menſchenleben iſt 122

Seite

§. 98. Woher die groſse Macht der Sinnlichkeit in dem zeitlichen Menſchenleben? 123
§. 99. Woher die Ausartung der Freiheit in Willkür? 125
§. 100. Der Zuſtand der Sündhaftigkeit des zeitlichen Menſchenlebens als eine Thatſache 126
§. 101. Einfluſs dieſes Zuſtandes auf die Religion des zeitlichen Menſchen 128

Zweiter Abſchnitt.

Beſondere Betrachtung.

§. 102. Aufgabe 130
§. 103. Naturbefangenheit der Religion. Vielgötterei und Abgötterei 130
§. 104. Atheismus 133
§. 105. Sinnliche und falſche Vorſtellungen von Gottes Weſen. Der Anthropomorphismus und der Anthropopathismus . . . 137
§. 106. Sinnliche und falſche Vorſtellungen von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt. a. Scheidung Gottes von der Welt . 138
§. 107. b. Nichtunterſcheidung der Welt von Gott. Pantheismus. 140
§. 108. Von der Lehre daſs Gott in und mit der Welt werde und zum Bewuſstſeyn komme 141
§. 109. Der Begriff der Geiſterwelt 143
§. 110. Der Glaube an Geiſtererſcheinungen 145
§. 111. Sinnliche und willkürliche Vorſtellungen von böſen Geiſtern und ihrem Verhältniſſe zur Menſchenwelt 146
§. 112. Die Annahme von zwei Ur- und Grundweſen 148
§. 113. Weitere Verſinnlichungen und Verkehrungen des Begriffes der Geiſterwelt 151
§. 114. Einfluſs der Sinnlichkeit und Willkür auf das Ewigkeitsbewuſstſeyn des Menſchen und ſeine Unſterblichkeitserwartung. a. Unſicherheit 152
§. 115. b. Verſinnlichung und einſeitige Stellung 153
§. 116. Sinnlichkeit und Willkür in den frommen Gefühlen . . 155
§. 117. Von den Annahmen eines ganz beſonderen, ausſchlieſslichen nähern Verhältniſſes zu Gott: a. als einer beſonderen innern Erleuchtung 156
§. 118. b. Als einer beſondern Erwählung 158
§. 119. Myſticismus und Pietismus. Religionsſchwärmerei . . 160
§. 120. Von der Dürftigkeit, Leerheit und Kälte des Herzens in Beziehung auf die Religion 169

Seite
§. 121. Ruchloſigkeit und Scheinheiligkeit 172
§. 122. Uebergang . . . . —

Zweite Abtheilung.

Wie die Religion in der Zeitlichkeit des Menſchenlebens wirkſam iſt.

§. 123. Die Religion als Erlöſungswirkſamkeit 174

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Betrachtung

§. 124. Die Erlöſung als bedinget durch die Beſſerung und als die Beſſerung ſelbſt 176
§. 125. Die Kraft des Menſchen ſich zu beſſern 177
§. 126. Die Beſſerungskraft als eine Kraft aus Gott im Menſchen. Beſſerung und Erlöſung durch die Religion . . . 181
§. 127. Der Begriff der Berufung 183
§. 128. Das zeitliche Beſſerwerden und das Büßen der Sündhaftigkeit 185
§. 129. Die Beſſerung und die Erlöſung als die Verſöhnung mit Gott 187
§. 130. Von dem Streben ſich durch Büßungen mit Gott zu verſöhnen 189
§. 131. Von dem Streben ſich durch Opfer mit Gott zu verſöhnen. 191
§. 132. Uebergang 195

Zweiter Abſchnitt.

Begriff der Religion in ihrer geſchichtlichen Wirkſamkeit.

§. 133. Aufgabe und Eintheilung . . . . —

Erſter Unterabſchnitt.

Der Begriff einer Religion im Verhältniſſe zu dem Begriffe der Religion.

§. 134. Geſchichtlichkeit der Religion, im weitern und im engern Sinne. Mannichfaltigkeit ihrer Erweiſung 196

Seite

§. 135. Begriff einer Religion als einer beſonderen. Wie ſie poſitiv wird 197
§. 136. Auffaſſung des Begriffes einer beſondern Religion in den Vernunftbegriff der Religion 198
§. 137. Folgerungen 199
§. 138. Weſen und Form einer Religion 200
§. 139. Die urſprüngliche Religionsbewegung 201
§. 140. Eine zeitliche Religion als die volle Erſcheinung der urſprünglichen 203
§. 141. Ob ſich die Religion zeitlich vervollkommnen könne und vervollkommnen müſſe 206
§. 142. Verhältniß des Begriffes der Religion zu den Begriffen geſchichtlicher Religionen: a. In wiſſenſchaftlicher Betrachtung. 207
§. 143. b. In der Zeit 209

Zweiter Unterabſchnitt.

Der Begriff der Kirche.

§. 144. Der Begriff der Kirche überhaupt und der Begriff einer Kirche 212
§. 145. Die Lebendigkeit der Kirche 213
§. 146. Zweck und Mittel der Kirche. Beruf der Lehrer und Geiſtlichen 215
§. 147. Begriff der Kirchenzucht und der Kirchengewalt 217
§. 148. Die eine und allgemeine Kirche 218
§. 149. Die ſeligmachende Kirche 219

Dritter Unterabſchnitt.

Der Begriff der Offenbarung.

§. 150. Begriff der urſprünglichen Offenbarung Gottes 220
§. 151. Wie ſich die urſprüngliche Offenbarung Gottes zeitlich erſchließt 222
§. 152. Gedanke einer beſondern Offenbarung Gottes, und wie er ſich begründen könnte 224
§. 153. Erörterung und Prüfung des Gedankens einer beſondern Offenbarung Gottes: a. Wie ſie zum Menſchen gelangen könnte 225
§. 154. b. Wie der Menſch gewiß werden könnte daß ſie von Gott komme 229

Seite
§. 155. Prüfung des Wundergedankens 233
§. 156. c. Wie der Menſch von der Wahrheit des Inhaltes einer ſolchen Offenbarung überzeugt werden könnte 237
§. 157. Daß eine beſondere Offenbarung weder Vernunftwidriges noch Uebervernünftiges enthalten könne 241
§. 158. Von der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft, und von dem Streite zwiſchen dem Rationalismus und dem Supernaturalismus 247
§. 159. Nothwendigkeit der Haltung dieſer Erörterungen in dem Begriffe der von Gott und von der Welt nicht geſchiedenen Menſchenlebendigkeit 249
§. 160. Der Offenbarungsbegriff als der Religionsbegriff 251
§. 161. Grundzüge einer Ueberſicht der bisherigen zeitlichen Verwirklichung der Religion 255

Einleitung.

1.

Aufgabe und Begriff der philoſophiſchen Religionslehre.

Die philoſophiſche Religionslehre ſoll den Begriff der Religion geben; den Begriff der Religion, nicht alſo einer beſonderen Religion, dieſer oder jener, ſondern der Religion, welche die Religion des Menſchen als ſolchen iſt, die er zufolge ſeines Weſens hat, oder vielmehr in welcher er zufolge ſeines Weſens ſtehet. Sie ſoll ihren Begriff geben. Sie thut es, ſie genüget ihrer Aufgabe, wenn und wiefern ſie ſich ſelbſt als den Begriff der Religion erweiſet. Der Begriff aber iſt die Erkenntniß, der klare und deutliche Gedanke. Sie ſoll alſo den klaren und deutlichen Gedanken der Religion ausſprechen und vorhalten. Ein ſolcher Gedanke aber iſt ein Wiſſen im engern Sinne dieſes Wortes.

Nicht alſo ein bloßes Fühlen will ſie ausſprechen, auch nicht ein bloßes Glauben, und nicht ein bloßes Fühlen oder Glauben mittheilen; aber auch nicht einen bloßen Gedanken: ſondern den Gedanken eines Wirklichen und Wirkenden, den Gedanken nämlich der Religion als eines in und mit dem Weſen des Menſchen Lebenden, ſein Leben Durchdringenden und in ſich Tragenden. Des Menſchen Leben iſt ein ſich ſelbſt wiſſendes Leben; ſo weiß es auch, ſich ſelbſt wiſſend, die Religion, die in ihm iſt und in der es iſt. Wenn dieſes Wiſſen ein unmittelbares und noch unentwickeltes iſt, ſo iſt es in der Seele als ein Gefühl. Dieſes unmittelbare und unentwickelte Wiſſen der Religion, das Religionsgefühl, ſoll durch das Philoſophiren zu einem durchdachten, alſo klaren und deutlichen Wiſſen, zum Wiſſen im engern Sinne, werden. Hervor geht ſolches Wiſſen aus der Vernunftthätigkeit als derjeni-

gen Thätigkeit, in welcher ſich das Leben von ſeinem Grunde aus klar wird. Die Vernunft alſo iſt der innere Grund und Quell, wie der Philoſophie überhaupt, ſo der Religionsphiloſophie, der ſich in ihr durch das Gefühl hin zur Wiſſenſchaft erſchließen will. Die Vernunft aber, die dieſes Bedürfniß hat und ſich in dieſem Streben erweiſet, iſt der lebendige Geiſt des Menſchen. Sie iſt alſo nicht ein bloßes Vermögen, ſondern das urſprüngliche geiſtige Leben ſelbſt, welchem der Verſtand zugehört und in welchem auch das Herz ſtehen ſoll; und iſt nicht der bloß gedachte, ſondern der wirkliche und wirkende, auch die Geſchichte des Menſchen in ſich tragende Geiſt. Wie die Philoſophie überhaupt als Wiſſenſchaft der Selbſtbegriff des Lebens iſt; ſo will ſich in der Religionsphiloſophie das Leben in ſeiner Religion begreifen, und dieſen aus dem Innerſten des Lebens gewonnenen Begriff will die Lehre mittheilen.

Die philoſophiſche Religionslehre iſt alſo diejenige Religionslehre, deren Erkenntnißquelle die Vernunft iſt. Sie will keine Religion geben, auch mit keiner Religion bekannt machen, von welcher der Menſch nicht ſchon wüßte, die er nicht ſchon hätte; ſondern ſie will der Ausdruck des Begriffes der Religion ſeyn, die urſprünglich in ihm iſt.

2.

Erforderniſſe.

Was denn aber wird der Menſch zu thun haben, auf daß dieſer Begriff in ihm entſtehe?

Er muß ſich ſammeln und muß ſinnend zu ſich ſelbſt einkehren, und ſich zugleich der Außenwelt und der Geſchichte mit tief vernehmendem und eindringendem Geiſte zuwenden. — Er muß innerlich unbefangen ſeyn. Sittlich unbefangen, alſo reines Herzens, denn die Wahrheit findet keine Stätte, wo die Verkehrtheit wohnet; und wiſſenſchaftlich unbefangen, alſo nicht zum voraus eingenommen durch irgend eine Lehre, irgend ein Syſtem, irgend eine Parteianſicht und Parteibeſtrebung. — Er muß redlich forſchen; muß nur die Wahrheit ſuchen, mit unbedingter Hingebung, ohne Vorbehalt und Beſchränkung von dem eignen ſinnlichen oder eitlen Herzen aus. Er muß dabei vertrauen auf die Vernunft,

den Geiſt, muß vertrauen, daß das wahr ſey was er mit Unbefangenheit und Redlichkeit ſo in der Tiefe ſeines Lebensbewußtſeyns weiß und aus ihr ſo findet, daß er ſein Leben ſelbſt verleugnen müßte, wenn er es nicht für wahr halten wollte. — Damit muß ſich Beſcheidenheit und Ernſt verbinden; die Beſcheidenheit die ſich aus der Redlichkeit des gründlichen Forſchens von ſelbſt erzeugt und den Dünkel ferne hält, welcher ſich in dem Abſprechen über das was erſt erforſcht werden ſoll, oder in der Meinung alles das andersher als aus dem Geiſte ſchon beſſer zu wiſſen, zu Tage legt; der Ernſt welcher dem Erkenntnißſtreben feſte Richtung, Kräftigkeit und Ausdauer giebt.

Mit ſolcher Sammlung alſo und Unbefangenheit, ſolcher Redlichkeit und Zuverſicht, ſolcher Beſcheidenheit und ſolchem Ernſte muß man die Thatſache der Religion, d. i. die innere Lebensbeſtimmtheit, welche dadurch in die Seele eintritt daß ſich das Menſchenleben von einem höhern Weſen urſprünglich und zeitlich bedinget fühlt, in Klarheit des Bewußtſeyns zu ſetzen ſuchen.

3.

Förderungs- und Hülfsmittel. a) Die geſchichtlichen Religionslehren.

Schwer aber iſt es dem Menſchen ſich ſo zu ſammeln und vernehmend zugleich und eindringend ſich der Tiefe des Lebens und Daſeyns mit ſeiner Denkkraft ſo zuzuwenden, daß ſich das Wiſſen von dem was aus dem Grunde ſeines Lebens in ihm wirkt, in ſeinem zeitlichen Bewußtſeyn in Klarheit ſetze. Darum bedarf es bei dieſem Streben der Förderungs- und Hülfsmittel. Alles aber kann ihm darin förderlich ſeyn und Hülfe bieten, was ihn zu Betrachtungen über ſeines Lebens und der Welt Grund und Zweck auffordert und dieſen Betrachtungen Inhalt und Richtung giebt. Das thun zunächſt und vorzüglich die geſchichtlichen Religionslehren. In ihnen hat ſich bisher das urſprüngliche Religionsbewußtſeyn entwickelt. Sie ſind alſo aus dem Geiſte hervorgegangen, welcher das Princip der philoſophiſchen Religionslehre iſt; ſind zeitliche Verwirklichungen dieſes Princips, alſo mittelbare Quellen der philoſophiſchen Religionserkenntniß; nur daß ſie von ihrem Princip, von dem Geiſte aus aufgefaßt werden müſſen. Denn was iſt über-

haupt die Geſchichte des Menſchenlebens, ihrem Weſen nach, anderes als das Streben des Menſchengeiſtes ſich in Daſeyn zu ſetzen? Die Erfolge dieſes Strebens aber erweiſen ſich vorzüglich in den geſchichtlichen Religionen. — Zu fragen: Was wäre die Religionsphiloſophie, wenn keine geſchichtliche Religion geweſen wäre? — iſt eben ſo ungereimt als zu fragen: Was wäre der Menſchengeiſt, wenn er nicht in zeitliche Lebendigkeit getreten wäre.

4.

b) Die bisherigen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen.

Die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen gingen aus dem Bedürfniſſe des Menſchengeiſtes hervor, ſich ſelbſt in ſeinem Daſeyn von ſeinem Urgrunde aus zu begreifen; und ſind von Jedem, in dem dieſes Bedürfniß lebendig iſt, ſo zu benutzen, daß er ſich an ihnen aus eignem urſprünglichen Lebensbewußtſeyn den Religionsbegriff zu entwickeln und ſo mit ihrer Hülfe zur Religionswiſſenſchaft zu gelangen ſuche.

Bei den Orientalen waren ſeit den älteſten Zeiten die Volksreligionen von philoſophiſcher Betrachtung durchdrungen, ungeſchieden. Bei den Abendländern aber ſchied ſich allmählig ein wiſſenſchaftliches Streben von dem bloßen Glauben und dem ſymboliſchen Gebrauche; zunächſt bei den Griechen. Ihre erſten Philoſophen, die Phyſiker, von Thales an, ſchieden nicht Geiſt und Materie. Die Gottheit war ihnen zugleich das Urelement, das lebendige, die Vernunft in ſich tragende, ſich zur Welt auszeugende, in Allem werdende Weſen. — Die Pythagoreer dachten die Gottheit als die Grundeinheit, woraus Alles entſprungen. — Dem ſcharfen und kühnen Verſtande der Eleaten wurde Gott zu dem Einen das Alles ſey. — Die Atomiſten dagegen zerſetzten die Welt und leugneten ihr Leben. Darum mußten ſie ihre müßigen Götter in die leeren Zwiſchenräume ſetzen, welche die Welten, wie ſie lehrten, von einander ſcheiden. — Nun meinten die Sophiſten, die Religion ſey das Werk von Tyrannen und Prieſtern. — Anaxagoras hatte zwar gelehrt, daß das Princip der Bewegung und der Ordnung in der Welt Vernunft, Geiſt, ſey; ſein Weltbegriff durchdrang ſich aber noch nicht mit dieſem

Gedanken. — Da rief Sokrates die Philoſophie in ihren Lebensſtandpunct, in die Mitte des Menſchen, zurück, und von dieſer Mitte aus fand er den ſittlichen Gott, den Gott welcher der Gute iſt und das Gute will und es in der Welt behauptet. — Seine Idee von der Gottheit bildete ſich in Plato's Geiſte tiefer aus. Die Gottheit iſt ihm die Einheit aller Einheiten, das Gute welches jede Seele ahnet, das Licht der Geiſterwelt, der Bildner der Welt nach den Ideen. — Auch Ariſtoteles erkannte den Geiſt, welcher Urquell aller Kraft und Bewegung, Urprincip aller Form, und alſo die ewige Urſache aller Wirklichkeit iſt. — Die Stoiker redeten würdig und erhaben von der Gottheit. Sie war ihnen die der Materie inwohnende Vernunftkraft, die praktiſche Natur, der ewige Feuergeiſt der Welt, die Weltſeele, welche nach bildenden Geſetzen alles erzeuge und durchdringe. Ihre Phyſiologie war zugleich ihre Theologie. — Die Neuplatoniker endlich erneuerten Plato's Idee von Gott, trieben ſie aber zu einer überſchwenglichen Höhe über alles Denken hinaus. Gott war ihnen das Eine, welches Grund und Weſen aller Dinge iſt, Quell des Lebens und der Vernunft, ſelbſt nicht Leben und nicht Vernunft, höher als alles Denken und alle Bewegung. Es erzeugt den denkenden Geiſt und dieſer die weltſchaffende Seele. — Die Philoſophen fingen jetzt an die Theologie in beſondern Schriften darzuſtellen. Beſtimmter geſchah das im Mittelalter von den Scholaſtikern; und ſo bildete ſich allmählig die philoſophiſche Religionslehre als ein beſonderer Theil der Philoſophie, vorherrſchend aber noch als Theologie. Hauptgegenſtand der ſcholaſtiſchen Theologie war die Entwicklung der Eigenſchaften Gottes.

Die neuere Philoſophie, ſeit Carteſius, ſuchte lange Zeit hindurch vornehmlich den Begriff von Gott und die Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn feſtzuſtellen. So entſtanden die metaphyſiſchen und teleologiſchen Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Sie bildeten die Grundlage des Syſtemes der natürlichen Theologie. — Erſchüttert wurde dieſe Grundlage durch Kant; zugleich aber wurde der philoſophiſchen Religionslehre von ihm ein neuer Lebensquell in dem ſittlichen Bewußtſeyn des Menſchen angewieſen. — Angegriffen, als beruhend auf einem falſchen, vor dem reinen

Geiſte nicht beſtehenden Begriffe von Glückſeligkeit, wurde die Kantiſche Religionslehre von Fichte. — Schelling machte die Idee des Abſoluten zum Princip der Religionsphiloſophie. — Neben dieſen Männern lehrte F. H. Jacobi, daß die Religionslehre nicht auf Beweiſe und Begriffe, auch nicht auf ein Bedürfniß, ſondern auf ein Vernunftgefühl und den Glauben an die innere Offenbarung zu gründen ſey; — eine Lehre, welcher die Lehren von dem Abhängigkeitsgefühle der von dem Weltleben durchwalleten Seele, und von dem durch Ahnungen aus der äſthetiſchen Weltbetrachtung belebten Glauben an die Objectivität der Vernunftideen, als dem Grunde und Weſen der Religion, zur Seite getreten ſind, während ſich zugleich das Wiſſen von Gott dem Geiſte als das Princip der Religionswiſſenſchaft zu erweiſen ſtrebt.

5.

Eintheilung.

Nicht aber eigentlich ausgehen kann die Erkenntniß, die Wiſſenſchaft, von dieſen Förderungs- und Hülfsmitteln; ſondern ſie muß ſich mit ihrer Hülfe im Geiſte aus dem Geiſte erzeugen. Bei dieſem Erzeugungsſtreben wird der ſinnende Geiſt ſo zu verfahren haben, daß er die Religion zuerſt nach ihrem Weſen, darauf in ihrer Erſcheinung zu erkennen ſuche, auf daß ſie zunächſt an ſich, ſodann in ihrer Zeitlichkeit begriffen werde. Letzteres jedoch nur im Allgemeinen, d. i. ſo weit es ſich aus dem Begriffe der Zeitlichkeit überhaupt und insbeſondere aus der zeitlichen Beſchaffenheit des Menſchenlebens ergiebt. Nothwendig aber tritt dieſer zweite Theil nicht bloß neben den erſten, ſondern zu ihm als ſeine Ergänzung. Denn die Religion muß in ihrer Lebendigkeit, alſo auch in ihrer zeitlichen Wirkſamkeit, begriffen werden, auf daß ſie recht begriffen werde.

Erſter Theil.

Der Begriff der Religion an ſich, oder das Weſen der Religion.

6.

Eintheilung.

Die Religion, wie ſie als eine Thatſache in dem Menſchenleben iſt, iſt ein **Wiſſen**, ein Wiſſen nämlich von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, insbeſondere zum Menſchen, wie unklar auch dieſes Wiſſen gewöhnlich ſeyn möge. Sie iſt aber zugleich eine Geſinnungs- und Handlungsweiſe, diejenige nämlich die in dem Leben des Menſchen aus ſeiner Beziehung zu Gott entſtehet und **Frömmigkeit** genannt wird. Sie iſt beides als eines, da die Wirkſamkeit der Religion im Leben des Menſchen, alſo die Frömmigkeit, als die Lebendigkeit des Wiſſens von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, und umgekehrt dieſes Wiſſen als eine Folge der Wirkſamkeit der Religion betrachtet werden kann. — Es iſt klar zu denken, wie die Religion an ſich, alſo unbeſtimmt von den Unvollkommenheiten des zeitlichen Daſeyns betrachtet, beides iſt, beides in ſich tragend, in ihrer lebendigen Einheit. So wird ſich ihr Begriff als ihr Weſen ergeben.

Erſte Abtheilung.

Die Religion als das Wiſſen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, an ſich betrachtet.

7.

Eintheilung.

Obgleich es ſich unmittelbar ergeben möchte, daß die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß des Verhältniſſes Gottes zur Welt

nicht zwei neben einander ſtehende Erkenntniſſe ſind; ſo hat doch die Betrachtung zum Zwecke der Deutlichkeit der Erkenntniß vorerſt die Richtung zu nehmen, welche zunächſt zu einem allgemeinen Begriffe Gottes führen kann, und dann zu erwägen, wie dieſer Begriff zur Erkenntniß des Verhältniſſes Gottes zur Welt werde. Weilet ſie dann in dieſem alſo gewonnenen und vervollſtändigten Begriffe, ſo wird er ſich ihr zu einer Mannichfaltigkeit von Beziehungen entwickeln, in welcher ſich die Einheit des ewigen Weſens Gottes zu der Welt erweiſet. — Es ſind bei dieſen Betrachtungen die Trübungen und Verkehrungen, in welche das Wiſſen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt in dem zeitlichen Leben des Menſchen gerathen kann, in dieſer Abtheilung nicht weiter zu berückſichtigen als zur Entwicklung dieſes Wiſſens an ſich, d. i. nach ſeiner wahren oder urſprünglichen Beſchaffenheit, nothwendig iſt.

Erſter Abſchnitt.

Das Wiſſen von Gott.

8.

Erörterung der Aufgabe.

Weiß der Menſch von Gott? Wie weiß er von Gott? Was weiß er von Gott? — Dieſe Fragen fallen bei der Beantwortung in eins. Denn der Menſch kann ſich von ſeinem Wiſſen von Gott keine Rechenſchaft geben, ohne zu ſagen wie und was er von Gott wiſſe.

Woher denn aber ſoll er die Antwort auf dieſe Fragen finden? — Nicht aus irgend einem Begriffe oder Satze — denn jeder Begriff oder Satz, welcher dieſe Antwort enthielte, ſetzt ſie ſelbſt ſchon voraus — ſondern aus der lebendigen Wirklichkeit, worin alles wahre Wiſſen ſtehet. In und mit ihr muß der Menſch von Gott wiſſen, wenn er von ihm weiß und was er von ihm weiß. Er weiß aber in und mit ihr von Gott, und weiß von ihm als von dem Ur- und Grundſeyn, von dem Urleben, von dem Urgeiſte.

I. Das Wiſſen von dem Urweſen.

9.

Das Wiſſen von dem unbedingten Seyn in dem Wiſſen von dem bedingten Seyn.

Der Menſch weiß unmittelbar von ſeinem Leben; denn ſein Wiſſen iſt ſelbſt Leben. Er, der von ſich weiß, iſt das von ſich ſelbſt wiſſende, das ſeiner ſelbſt gewiſſe Leben. Die Lebensgewißheit iſt aber zugleich Seynsgewißheit. In und mit ſeinem Leben weiß der Menſch unmittelbar von ſich als von einem Seienden. Indem er von ſich weiß als von einem Seienden, weiß er von einem Seyn, das nicht bloß gedacht wird, und das, wie ſehr es auch beſchränkt ſey, doch nicht bloß Schranke, nicht bloß Verneinung, ſondern das wahres Seyn iſt. Wahres Seyn iſt Weſen. Der Menſch weiß alſo unmittelbar in und mit ſeinem Seyn von wahrem Seyn, von Weſen.

Er weiß aber ferner von ſich nicht als von einem durchaus Unbedingten, als von einem Seyn, welches wäre und welches das wäre, was es iſt, aus und durch ſich ſelbſt, unabhängig, nur in ſich ſtehend. Er iſt ſich vielmehr ſeiner ſelbſt bewußt als eines nicht bloß äußerlich, ſondern auch innerlichſt in ſeinem Seyn Bedingten, alſo in einem Grunde Stehenden und aus ihm Seienden. Es iſt das ein unmittelbares Bewußtſeyn, das ſich durch inneres Klarwerden nicht aufhebt, ſondern bewährt und verſtärkt. — Und den Grund ſeines Seyns denkt er nicht bloß, er iſt ihm kein bloßer Gedanke; ſondern er weiß davon unmittelbar in und mit ſeinem Seynsbewußtſeyn als von einem Seyn, worin und woraus ſein Seyn iſt. In ſeiner Wirklichkeit iſt er in und aus ihm. Er iſt ſeiner ſelbſt unmittelbar bewußt als ſeiend aus ſeinem Grunde; weiß aber von ſich als von wahrem Seyn; alſo auch von ſeinem Grunde als von wahrem Seyn. Denn wahres Seyn iſt entweder ſelbſt Grundſeyn oder aus dem Grundſeyn. Wäre der Grund kein Seyn, kein Weſen; ſo wäre auch das darin Gegründete kein Seyn, kein Weſen. In einem bloßen Gedanken können nur wieder bloße Gedanken gegründet ſeyn. Was das Gegründete iſt, das iſt es aus ſeinem Grunde. Wiſſend von bedingtem Wirklichen

weiß der Menſch von bedingendem Wirklichen, und von dem Bedingenden aus weiß er von dem Bedingten; das eine in und mit dem andern, ungeſchieden.

Könnte denn aber das Gründende, Bedingende, nicht auch ein Gegründetes, Bedingtes, ſeyn? — Das kann es, für ſich in ſeiner Grundbeziehung gedacht; und wäre dann, wiefern es ſelbſt wieder gründend iſt, ein mittelbar Gründendes. Ein Solches aber iſt nicht der wahre und volle Grund; der iſt vielmehr bedingend aus ſich, ſelbſt nicht gegründet, nicht ſtehend in einem Andern, iſt alſo unbedingter Grund, Urgrund, wenn gleich vielleicht durch Vermittlungen hin ſich erweiſend. Dieſe Vermittlungen, die Mittelweſen, ſind ſelbſt nur gründend durch das, woraus ſie das ſind, was nun von ihnen aus Grund für Anderes iſt. Jenes alſo iſt das durch ſie hin Gründende.

Indem ſich alſo das Menſchenleben bedinget findet in ſeinem Seyn, ſo weiß es daß es durch ein Bedingendes iſt. Das Bedingende aber, als ſolches, iſt nicht das Bedingte; denn das Bedingte, als ſolches, bedinget nicht, ſondern iſt bedingt. In dem Wiſſen von dem Bedingtſeyn iſt alſo enthalten das Wiſſen von dem Bedingenden als ſolchem, alſo von dem Nichtbedingten, d. i. von dem Unbedingten.

10.

Von dem Rückgange in's Unendliche von Grund zu Grund.

Gegen dieſes Wiſſen kann ſich der Gedanke eines Rückganges in's Unendliche von Grund zu Grund nicht geltend machen. Denn er verſetzt das Gegründetſeyn der Dinge in die Zeit, da doch die Zeitlichkeit ſelbſt erſt aus dem Wirken des Grundes hervorgeht; und ſcheidet dann die Wirkung von dem Wirkenden, das im Daſeyn Bedingte von dem es Bedingenden, als das zeitlich Nachfolgende von dem zeitlich Vorhergehenden. Er beruht alſo auf Annahmen, die in der Wirklichkeit nicht Statt haben, da mit ihnen keine Wirklichkeit beſteht. — Es gilt vielmehr das ſtete Zurückgewieſenwerden von Bedingtem zu Bedingtem nur für die oberflächliche Betrachtung der Dinge in ihrem bloßen Mit- und Nacheinanderſeyn.

Ein Bedingtſeyn durch ein Bedingtes iſt für ſich betrachtet ein unvollſtändiges Bedingtſeyn und als ſolches noch kein wahres Gegründetſeyn; es bekommt dadurch nichts einen ſichern Stand, weder in der Wirklichkeit noch in der Erkenntniß. Es iſt alſo die Gültigkeit des Verſtandesurtheils, daß jedes beſondere Daſeyn bedingt ſey, erſt möglich durch die Gültigkeit des Vernunftbegriffes des Unbedingten. Nur im Verlaß auf die Sicherheit der Vernunftannahme kann der Verſtand in ſeinem Geſchäffte des ſtückweiſen Klarmachens und Ordnens ein aus dem Ganzen herausgehobenes Bedingungsverhältniß für Erkenntniß ausgeben. — Wäre nur Bedingtes, ſo wäre kein Bedingendes, alſo auch kein Bedingtes; mit andern Worten: das Bedingte wäre als nicht bedinget unbedingt.

11.

Das Unbedingte als das Urweſen.

In und mit der Wirklichkeit des Bedingten wird alſo die Wirklichkeit des Bedingenden gewußt, wenn gleich ſie, eben als Wirklichkeit des B e d i n g e n d e n, anderer Art iſt. Das Bedingte hat nur aus dem Bedingenden wahres Seyn, Weſen, alſo das wodurch es ſelbſt weiter bedingend oder Grund von Anderem ſeyn kann und in ſofern bedingter Weiſe unbedingt iſt. Daher hat der Menſch mit dem Bewußtſeyn von ſeinem Bedingtſeyn zugleich das Bewußtſeyn, ſelbſt wieder bedingend ſeyn zu können, alſo der Unbedingtheit in gewiſſem Grade theilhaftig zu ſeyn. Das unbedingt Bedingende aber iſt ſchlechthin unbedingt; und da es wahres Seyn, Weſen, iſt, ſo iſt es ſchlechthin unbedingtes Seyn, iſt U r w e ſ e n.

12.

Betrachtungen über das Gefundene.

So weiß alſo der Menſch von dem Urgrunde, welcher das Urweſen ſeines Weſens iſt; er weiß davon in und mit ſeinem Wirklichkeitsbewußtſeyn, hat alſo den Gedanken davon mit und aus der Wirklichkeit als einen Wirklichkeitsgedanken. Er ſ c h l i e ß t alſo nicht v o n d e m G e d a n k e n eines unbedingten Grundes und Weſens a u f deſſen Wirklichkeit, als hätte er zuerſt den b l o ß e n Gedanken davon; auch nicht von dem bedingt Wirklichen, als einem für ſich Beſtehenden, auf das Urwirkliche, als beſtände das

bedingt Wirkliche in Wahrheit für ſich: ſondern, wie ſein Wiſſen und Denken überhaupt in ſeinem Leben, alſo in ſeiner Wirklichkeit ſtehet, ſo auch ſein Wiſſen von dem Bedingtſeyn ſeines Lebens durch das Unbedingte. Da ſein Leben ein von ſich ſelbſt wiſſendes Seyn iſt, ſo weiß es unmittelbar, was es urſprünglich iſt, an ſich und in ſeinen Verhältniſſen; darum iſt auch ſein wirkliches urſprüngliches Bedingtſeyn zugleich ein Wiſſen davon. Weil es iſt, weiß es von Seyn; weil es bedinget, begründet iſt, weiß es von bedingendem, begründendem Seyn als von Urſeyn aus dem ſein Seyn iſt.

Es iſt zwar das urſprüngliche Selbſtwiſſen des Lebens häufig nur wenig oder gar nicht entwickelt in dem zeitlichen Bewußtſeyn der Menſchen. Das iſt der Zuſtand der innern Unklarheit. Ihr Seyn iſt nicht durchdrungen vom Wiſſen, oder ihr Wiſſen befangen im Seyn. Das im Seyn befangene Wiſſen des Lebens von ſich iſt das bloße Selbſtgefühl, und auch dieſes hat wieder mehrere Grade der Fülle, Tiefe und Beſtimmtheit. Durch Sammlung und Selbſtbetrachtung wird das Selbſtbewußtſeyn des Lebens allmählig innerlich klar, d. i. es tritt in der Form des Gedankens vor; und nun alſo erſt entſtehet durch Sinnen in die Tiefe hin und aus der Tiefe der Zuſtand der Lebensbeſonnenheit. Aber auch der ſinnliche Menſch wird nicht leugnen, vielmehr behaupten, daß er wahrhaft wirklich, alſo weſenhaft und urſprünglich gegründet ſey; er weiß unmittelbar von wahrem Seyn als Grundſeyn.

13.

Von dem kosmologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes.

Das Wiſſen von Urſeyn, Grundſeyn, in und mit dem Wiſſen von wirklichem Seyn hat ſich in dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes ausſprechen wollen. Dieſer Beweis iſt ſeinem Weſen nach ſo alt als das Menſchengeſchlecht. Denn immer haben die Menſchen in ihrem Weltbewußtſeyn das Bewußtſeyn von dem Urgrunde und Urweſen der Welt getragen und ſchon frühe darüber geſonnen, um es in Klarheit zu ſetzen. Das war das herrſchende Streben der älteſten Speculation. Aber erſt in den neuern Zeiten ſuchte man ſich dieſes Bewußtſeyn in ſchulgerech-

ter Form auszudrücken, und dadurch entſtand die Meinung, daß man erſt von dem Denken aus, vermittelſt einer Verknüpfung von Begriffen und Sätzen, durch Schlüſſe von dem Bedingten auf das Unbedingte, von dem Zufälligen auf das Nothwendige, zu der Ueberzeugung gelange, die in Wahrheit dieſen Schlüſſen ſchon zum Grunde lag.

Anm. Leibnitz hatte dem Grundſatze des Widerſpruchs den Grundſatz des zureichenden Grundes (der aber nach ſeinem negativen Ausdrucke: Es iſt unmöglich daß aus Nichts Etwas werde — ſchon bei den griechiſchen Philoſophen galt) zur Seite geſtellt — einen Grundſatz, der ſelbſt erſt aus dem Wirklichkeitsbewußtſeyn, zufolge deſſen das Bedingte nur aus und mit dem Bedingenden wirklich iſt, ſeinen Urſprung und ſeine Bedeutung hat. Auf ihn wurde der Schluß gegründet, daß die Welt als ein Zufälliges, Bedingtes, den Grund ihres Daſeyns in einem Weſen haben müſſe, das nicht ſelbſt wieder ein Zufälliges, ſondern ein Nothwendiges, nicht ſelbſt wieder ein Bedingtes, ſondern ein Unbedingtes ſey, ja daß, wenn nur irgend Etwas wirklich ſey, ſogar wenn nur irgend Etwas als möglich gedacht werden ſolle, die Annahme eines ſchlechthin nothwendigen Weſens nothwendig ſey. Es geſchah das in mehr oder weniger ſtrengen Formen.

Ob nun gleich Kant dieſe Beweisverſuche hauptſächlich durch die Behauptung entkräftet zu haben meinte, daß der Begriff der Urſache und mit ihr das Cauſalgeſetz nur für die Sinnenwelt gelte, in ihr aber kein Unbedingtes anzutreffen ſey; ſo geht doch dieſe Behauptung ſelbſt aus der willkürlichen Vorausſetzung hervor, daß die Vernunft im Dienſte des Verſtandes ſtehe in ſeiner Richtung auf die Welt der Erſcheinungen, eine Vorausſetzung, die mit dem urſprünglichen Lebens- und Wirklichkeitsbewußtſeyn des Menſchen nicht einſtimmig iſt. Denn der Menſch hat in und mit ſeiner Lebens- und Wirklichkeitsgewißheit auch die Gewißheit des unbedingt Wirklichen; ja jene Gewißheit ſtehet in dieſer. Es iſt dieſe Gewißheit, welche ſich in jenen Beweisverſuchen zur Deutlichkeit erheben wollte; das urſprüngliche Wiſſen des Menſchen von dem Unbedingten ſollte auch in das Verſtandesgebiet geſetzt werden, und eben dadurch wollte ſich der Menſch die eigene Lebensgewißheit und alle Zuverſicht in ſeinem Denken rechtfertigen. Denn gäbe es kein Ur- und Grundſeyn, ſo würde alles Wirkliche zu einem nichtigen Vorſtellungsſpiele. So betrachtet hat auch der kosmologiſche Beweis ſowohl innere Gültigkeit, als auch Werth für die Wiſſenſchaft. — Er verliert aber ſeine Bedeutung und ſeinen Werth, wenn man durch ihn von dem bloßen Gedanken eines unbedingten Grundes aus zu deſſen Daſeyn hinüber zu gelangen meint, und kann, ſo be-

trachtet, die Prüfung nicht beſtehen. Denn man hat dann das Denken von dem Seyn geſchieden und die Nichtrealität des unbedingten Grundes, als eines bloß gedachten, ſchon vorausgeſetzt. — Er gilt auch nicht als ein Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein nothwendiges Weſen, denn die Welt iſt nicht zufällig; oder von ihrer Endlichkeit auf ein unendliches Weſen, denn ſie iſt nicht endlich: ſondern nur als die Nachweiſung, daß man im Wiſſen von Bedingtwirklichem weiß von Unbedingtwirklichem, welches aber darum nicht auſſerhalb der Welt ſeyn muß, ſondern ihr Urſeyn und Grundſeyn iſt.

14.

Nichtbefriedigung durch das allgemeine Wiſſen von dem Urweſen.

Das Urweſen, bloß als ſolches, iſt noch nicht Gott, und das Wiſſen von ihm iſt noch nicht Religion. Es befriedigt nicht den Menſchen der Gott ſucht; er läßt ſich's nicht für Gott geben. Und das iſt der Grund, warum man in dem kosmologiſchen Beweiſe von dem Begriffe des nothwendigen weiter zum Begriffe des vollkommenſten Weſens vorzuſchreiten ſuchte. — Warum aber befriedigt jenes Wiſſen nicht? — Weil der Menſch einen vollern Begriff von Gott in ſeinem Lebensbewußtſeyn hat. Der iſt alſo zu entwickeln; aber nicht durch Verlaſſung des nachgewieſenen Wiſſens, ſondern dadurch daß man nun weiter fragt: Was weiß der Menſch in ſeinem Leben von dem Urſeyn? — Nicht alſo von einem Begriffe oder Satze, ſondern von dem Leben ſelbſt aus hat die Betrachtung weiter zu gehen, in Klarheit ſetzend was in ihm von ſeinem Grunde gewiß iſt.

II. Das Wiſſen von dem Urweſen als dem Urleben.

15.

Das Wiſſen von unbedingtem Leben in dem Wiſſen von Leben.

Das wirkliche Seyn des Menſchen, das ſich in und aus dem Urſeyn findet, iſt Leben. Der Menſch iſt nur lebend. Sein Seyn ſtehet in ſeinem Leben, und er weiß von ſeinem Seyn nur in und mit ſeinem Leben. Da er nun in und mit dem Wiſſen von ſeinem Seyn weiß von Urſeyn, Grundſeyn; und da ſein Seyn Leben iſt: ſo weiß er in und mit ſeinem Leben von Urleben, Grundleben. Denn in und mit dem Wiſſen von ſeinem Leben weiß er von wah=

rem Leben. Wahres Leben iſt aber entweder unbedingtes Leben oder Leben aus dem unbedingten Leben. Da ſich nun des Menſchen Leben weiß als bedingtes Leben, ſo weiß es ſich als Leben aus dem bedingenden Leben, welches als bedingendes das nicht bedingte iſt (9).

Zu dieſem Wiſſen gelangt alſo der Menſch nicht eigentlich durch einen Schluß in dem Sinne, als müßte er zu ſeinem Leben, das für ſich, abgeſchloſſen, da wäre, nun noch ein anderes als deſſen Grund hinzudenken; ſondern er weiß in und mit ſeinem Leben von unbedingtem Leben als dem ſich auch in ſeinem Leben erweiſenden.

16.

Leben nur aus Leben.

Könnte aber des Menſchen Leben nicht vielleicht eines Nichtlebenden Wirkung oder Erweiſung ſeyn? — Dann wäre es nicht Leben, ſondern des Todten Erſcheinung; und das würde ſich in ihm erweiſen als das was es iſt, als das Todte.

Das Todte als ſolches — geſetzt es gebe ſchlechthin Todtes — wäre das nur Seiende, das Regungs- und Strebungsloſe. Von ihm alſo kann kein Thun, kein Wirken, ausgehen, alſo nichts der Art was Leben heißt. Wohl mag man in der Beſonderheit der Dinge die lebenden und die nicht lebenden unterſcheiden. Aber was letztere von Wirkſamkeit beſitzen, das iſt das auch in ihnen und durch ſie hin wirkende allgemeinere Leben, in welchem ſie ſtehen. Nicht einmal Bewegung alſo und Veränderung, und nicht einmal ein Spiel von Kräften wäre aus dem Nichtlebendigen zu erklären; noch weniger die Innerlichkeit und Einheit einer Mannichfaltigkeit von Strebungen und Wirkungen, welche ſich in der Lebendigkeit eines Weſens erweiſet. Nur ſo kann man Leben aus dem Nichtlebenden erklären, daß man dieſem das Leben vorher einpflanzt oder unterlegt, alſo nur ſcheinbar. Leben nur aus Leben!

Der Satz: Die Wirkung iſt in ihrer Urſache vollſtändig enthalten; oder: Es iſt nichts in der Wirkung was nicht in der Urſache iſt; liegt dieſem Wiſſen nicht zum Grunde, ſondern hat ſelbſt erſt in dem Wirklichkeitsbewußtſeyn als in dem Lebendigkeitsbewußtſeyn ſeine Begründung.

17.

Das Urleben als Gott und ſein Verhältniß zum Menſchen als der Grund der Religion.

Das unbedingte Weſen alſo, wovon der Menſch in und mit ſeinem Wirklichkeitsbewußtſeyn weiß, iſt Leben; es iſt als Leben, das ſeines Lebens Grund und Weſen iſt, ſeines Lebens Leben, ſein Urleben, in welchem ſein Leben ſteht. Das Urleben aber, aus und in welchem des Menſchen Leben iſt, iſt Gott, im weitern Sinne dieſes Wortes; und des Urlebens Verhältniß zum Leben des Menſchen iſt der Grund der Religion.

Denn es iſt als ein Verhältniß von Leben zu Leben ein Verhältniß des Wirkens, und erweiſet ſich als ſolches im ganzen Leben des Menſchen, da ſein Leben ganz in ihm ſtehet. Das Wiſſen davon im Leben des Menſchen kann alſo kein bloßes Denken ſeyn; es iſt ja ſeines eignen Lebens Verhältniß, in ihm ſich wirklich, alſo auch wirkſam, erweiſend: ſondern es iſt als ein in der Lebenswirklichkeit ſtehendes Wiſſen auch Gefühl, d. i. ein unmittelbares Wiſſen von einem innern Lebenszuſtande, und zwar hier von einem Lebenszuſtande der ſeinem Weſen nach ein Grund von Beſtrebungen iſt. Auch wenn es ſich in Klarheit emporhebt und alſo zum eigentlichen Wiſſen wird, hört es darum nicht auf ein in der Wirklichkeit des Menſchen ſtehendes Wiſſen und als ſolches ein Lebensgefühl zu ſeyn, weil das Verhältniß ſelbſt, das in ihm erkannt wird, dadurch nicht aufhört ein urſprünglich wirkendes zu ſeyn.

III. Das Wiſſen von dem Urgeiſte in dem Urleben.

18.

Das Wiſſen von urgeiſtigem Leben in dem Wiſſen von geiſtigem Leben.

Indem der Menſch von dem Leben weiß, das ſeines Lebens Urgrund und Urweſen iſt, weiß er von ihm als von dem Leben, aus welchem ſein Leben iſt was es urſprünglich iſt; denn urſprünglich iſt ſein Leben das was es aus ſeinem Urgrunde iſt. Urſprünglich aber iſt ſein Leben geiſtiges Leben. Wie es nun Leben iſt nur aus Leben, ſo iſt es geiſtiges Leben nur aus geiſtigem Leben. Indem alſo der Menſch in und mit dem Wiſſen von ſeinem Leben von Urleben, Grundleben, weiß; ſo weiß er in und mit dem Wiſ-

ſen von ſeinem geiſtigen Leben von urgeiſtigem, grundgeiſtigem Leben als dem Geiſte ſeines Geiſtes, als ſeinem Urgeiſte, in welchem ſein Geiſt ſtehet.

19.

Geiſtiges Leben nur aus geiſtigem Leben.

Iſt aber nicht vielleicht das Wiſſen des Menſchengeiſtes von ſeinem Urgrunde nur das allgemeine Wiſſen, daß das Urweſen, woraus ſein Leben iſt, auch der Urgrund des Geiſtigen in ſeinem Leben und Daſeyn ſey, ohne weitere Erkenntniß des Weſens ſelbſt dieſes Urgrundes? —

Wie das Lebendige überhaupt nicht des Nichtlebendigen Erweiſung oder Wirkung, ſo kann das Geiſtige nicht eines Nichtgeiſtigen Erweiſung oder Wirkung ſeyn; ſonſt wäre es nicht Geiſtiges. Es iſt weder eines bloßen Seyns Erweiſung oder Wirkung (wenn die zu denken wäre) — dann wäre es bloße Seynserweiſung — noch eines bloßen Naturlebens (geſetzt das könnte unbedingt vom Geiſte da ſeyn) — dann wäre es bloße Naturlebendigkeit. Es käme dann zu keiner Selbſtmacht, weder im Wollen noch im Denken, alſo auch zu keinem Selbſtergreifen im Wiſſen. — Sondern Geiſtiges iſt, was es iſt, entweder aus und durch ſich ſelbſt; oder aus dem aus und durch ſich ſelbſt ſeienden Geiſtigen. In dem Wiſſen von Geiſtigem als Wirklichem iſt alſo das Wiſſen von unbedingt Geiſtigem enthalten. Es wird alſo das Wiſſen von dem Urgeiſtigen nicht eigentlich erſchloſſen, wie durch ein Uebergehen des Denkens von einem Gegebenen auf ein Nichtgegebenes; ſondern es wird urſprünglich gewußt in und mit dem Wiſſen des Menſchen von der urſprünglichen Geiſtigkeit ſeines Lebens. Aber auch nur mit dieſem Wiſſen kann er jenes haben.

Das Wiſſen des Menſchen von dem Urgeiſte iſt alſo in ſeinem Wirklichkeitsbewußtſeyn, welches ſein Lebendigkeitsbewußtſeyn iſt, enthalten. Es iſt alſo kein beliebiger und kein bloßer Gedanke, ſondern ein Denken deſſen was iſt aus dem ſich ſelbſt denkenden Seyn, unzertrennlich von dem Selbſtgedanken des Menſchengeiſtes wenn er ſich denkt aus ſeinem Grunde. Es iſt der Geiſt ſelbſt, der ſich auch in des Menſchen Geiſte ſich ſelbſt be-

thätiget; und das iſt der lebendige Grund alles Wiſſens von Gott in der Welt. Der Geiſt ſelbſt weiß in ihr von ſich. Daß der Menſch überhaupt weiß, das hat er aus ihm; auch daß er von ihm weiß; als Geiſt aus dem Urgeiſte weiß er aus ihm von ihm.

Indem ſich alſo des Menſchen Leben weiß aus dem Urleben, weiß ſich ſeines Lebens Geiſt aus des Urlebens Geiſte durch oder als ſein Wirken. Und das iſt das urſprüngliche Bedingtſeyn des Menſchengeiſtes, der eben damit aus ſeinem Grunde, dem Urgeiſte, der Unbedingtheit theilhaftig iſt. Es iſt das göttliche Ebenbild im Menſchen, daß er Geiſt iſt aus dem Urgeiſte.

20.

Nächſter Inhalt dieſes Wiſſens.

Was iſt nun in dieſem Wiſſen von dem Urgeiſte zunächſt und unmittelbar enthalten?

Da ſich der Menſch ſeines geiſtigen Lebens als eines ſolchen bewußt iſt, das ſich urſprünglich als Denken und Wollen erweiſet und weſentlich die Einheit von beidem iſt; da ſich ihm alſo das Geiſtigſeyn des Lebens urſprünglich ſo kund thut: ſo iſt er eben damit des urgeiſtigen Lebens bewußt als des Lebens welches Urdenken und Urwollen und die unbedingte Einheit von Beidem iſt.

Zugleich wird ihm die Geſetzlichkeit ſeines eigenen geiſtigen Lebens klar; es erklärt ſich ihm, daß es ihm urſprünglich nothwendig iſt in gewiſſer Weiſe zu denken und zu wollen. Denn er erkennet nun ſein geiſtiges Leben dem Weſen nach als eine Wirkung des urgeiſtigen Lebens; erkennet alſo daß ſein Denken und Wollen, wenn es urſprüngliches iſt, Denken und Wollen aus ſeinem Urgrunde, dem urgeiſtigen Leben, alſo kein ſelbſtbeliebiges iſt. Wenn er nun zugleich ſein urſprüngliches Denken und Wollen als das Geſetz ſeines zeitlichen Denkens und Wollens erkennt; ſo erkennt er das urgeiſtige Leben als das welches für ſein geiſtiges Lebensdaſeyn geſetzgebend iſt. — Da ſich ihm in dieſer urſprünglichen Geiſtesgeſetzlichkeit unmittelbar eine unbedingte Nothwendigkeit kund thut, womit die Annahme einer veränderlichen Beliebigkeit im Urgeiſte nicht beſteht; und da es zugleich ſei-

ner Erkenntniß von dem Urgeiſte als dem Urweſen widerſtreiten würde, eine Veränderlichkeit in ihm aus äuſſern Einwirkungen anzunehmen: ſo gelten ihm die urſprünglichen Geſetze ſeines geiſtigen Lebens als des Urgeiſtes ewiger Wille.

21.

Das urgeiſtige Leben als Gott und ſein Verhältniß zum Menſchengeiſte als der Grund der Religion.

Das iſt das Wiſſen des Menſchen von Gott, im engern Sinne dieſes Wortes. Er iſt der Geiſt des Lebens, und in ihm ſtehet des Menſchen Geiſt. Er iſt der Urgeiſt des Menſchengeiſtes.

So iſt auch zugleich der ewige Grund der Religion näher erkannt. Er iſt das ewige Verhältniß Gottes, des Urgeiſtes, zu dem Geiſte des Menſchen. Als ein Verhältniß des urgeiſtigen Lebens iſt es ein Verhältniß urgeiſtigen Wirkens.

22.

Uebergang.

Das bisher Gefundene trägt der Menſch in ſeinem Lebensbewußtſeyn. Er kann ſich aber in ſeinem vollen Lebensbewußtſeyn nicht von der Welt ſondern, kann ſich alſo auch nicht mit dem Wiſſen von ſeinem Grundverhältniſſe, als wäre es ein geſondertes, aus dem Bewußtſeyn von der Welt herausſetzen, muß vielmehr dieſes Wiſſen in die Welt ausdehnen, indem er ſich in ihrem Begriffe befaſſet.

Zweiter Abſchnitt.

Das Wiſſen von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt.

23.

Eintheilung.

Indem ſich nun die Betrachtung mehr zu dem Verhältniſſe Gottes zur Welt hinwendet, ſo geht ſie keineswegen aus dem Begriffe Gottes hinaus; denn Gott wird nur in ſeinem Verhältniſſe zur Welt und dieſes Verhältniß nur in und mit dem Begriffe

Gottes erkannt. Es muß ſich vielmehr in dieſer Wendung der Betrachtung der Begriff Gottes erwähren und verdeutlichen. Sie tritt auch nicht aus dem Menſchenleben hinaus, verläßt alſo nicht den Standpunct, in welchem ſie zu jenem Begriffe gelanget war. Doch wird es ihrem Zwecke förderlich ſeyn, daß ſie dieſen Standpunct allmählig in die Auſſenwelt, wie ſie ſich dem Menſchen gibt, vorſchreitend erweitere, und alſo zunächſt noch von dem Menſchen ſelbſt aus wiefern er zur Welt gehört, dann aber wie von der Auſſenwelt aus, aber nicht in Abſcheidung von dem Innern des Menſchen, und endlich von der Ineinsfaſſung des Innern und des Aeuſſern aus das Verhältniß Gottes zur Welt zu erkennen ſuche.

I. Von dem Menſchen aus wiefern er zur Welt gehört.

24.

Der Weltbegriff.

Der Menſch findet ſich als ein bedingtes und zugleich im Daſeyn beſtimmtes Weſen mit andern bedingten und beſtimmten Weſen. Er ſteht mit ihnen in Wechſelwirkung und ſein Lebensdaſeyn iſt mit dem ihrigen in fortgehender Veränderung begriffen. Auch die andern Dinge findet er unter ſich in Wechſelwirkung, ſoweit ſeine Kenntniß derſelben reicht. Er denkt dieſe Wechſelwirkung als eine allgemeine aller Dinge; denn er hat keinen Grund irgendwo abzubrechen. Und da die Dinge bei dieſer Wechſelwirkung beſtehen, ſo nimmt er zugleich an, daß ſie alle, einſtimmig in ihrer Mannichfaltigkeit, zuſammen in Gemeinſchaft ſtehen und alſo ein Ganzes ausmachen.

So hat der Menſch einen vorerſt noch unklaren und ſchwankenden Begriff von der Welt. Klar und feſt kann dieſer Begriff nur ſofern werden, wiefern die Mannichfaltigkeit zugleich und die Einheit der Welt erkannt wird. Die Erkenntniß ihrer Einheit aber ergibt ſich nur mit dem Begriffe ihres Daſeyns von ihrem Grunde aus. Bedinget iſt alſo ſelbſt die rechte Erkenntniß der Welt durch die Erkenntniß ihres Grundverhältniſſes.

25.

Verbindung der Erkenntniß des Grundverhältniſſes der Welt mit der Erkenntniß des Grundverhältniſſes des Menſchen.

Den Standpunct und Ausgangspunct zur Erkenntniß des Grundverhältniſſes der Welt bietet dem Menſchen ſein eignes Grundverhältniß. Denn ſich ſelbſt findet er in der Welt als zu ihr gehörig, findet ſich alſo als ein Weltweſen. Was nun von ſeinem Grundverhältniſſe erkannt worden iſt, das gilt von jedem andern Weltweſen, da jedes, wie er, ein bedingtes Weſen iſt.

Gilt es aber auch von der Geſammtheit der Weltweſen? von der Welt? — Keineswegcs zwar gilt ſonſt das was von allen Einzelnen als Beſondern gilt, darum auch von dem Ganzen als ſolchem. Hier aber läßt ſich's behaupten, daß das erkannte Grundverhältniß des Menſchen nicht bloß von jedem Weltweſen geſondert und einzeln betrachtet gelte. Denn es gilt von dem Menſchen wie er wirklich iſt, alſo nicht von dem Menſchen als einem geſonderten Weſen; er iſt ja nicht als ein geſondertes wirklich: ſondern als von einem Weſen, das als ein Weltweſen in Gemeinſchaft mit den andern Weltweſen ſtehet. So gilt es von jedem Weltweſen als einem in Gemeinſchaft mit den andern ſtehenden. So von allen als mit einander in Gemeinſchaft ſtehenden. So von dieſer wirklichen Gemeinſchaft des Daſeyns, Wirkens und Lebens ſelbſt, alſo von der Welt. — Nun findet ſich der Menſch als ein bedingtes Weſen ſtehend in einem unbedingten Grunde, der ihm, in vollem verdeutlichtem Lebensbewußtſeyn vernommen, zu Gott wird. Wie von ſich, weiß er alſo daſſelbe von allen andern Weltweſen, und weiß es von der Welt. Er ſteht als zu ihr gehörig mit ihr in ihrem Grunde. Zunächſt alſo zwar weiß er von Gott von ſeinem Leben aus. Da er ſich aber mit ſeinem Leben in der Welt begriffen findet, ſo gilt ihm das Wiſſen von ſeinem Grundverhältniſſe auch von der Welt und muß ſich in dieſer Erweiterung und Vertiefung zugleich befeſtigen und noch weiter verdeutlichen.

So beantwortet ſich die Frage: Wie kann der Menſch etwas von dem Grundverhältniſſe der Welt erkennen? — und es ergibt

ſich zugleich, daß er eine lebendige, in der Lebenswirklichkeit gegründete, Erkenntniß davon haben kann.

26.

Die Welt nicht ſelbſt ihr Grund.

Es hebt ſich zugleich die Frage, ob nicht vielleicht das erkannte Grundverhältniß in dem Sinne von dem Menſchen und jedem Weltweſen gelte, daß der Menſch und jedes andere einzelne Weltweſen eben in dem Ganzen, alſo in der Welt, ſeinen Wirklichkeitsgrund habe, das Ganze aber ſich ſelbſt begründe. Denn jedes Weltweſen zwar, da es mit den andern iſt, ſteht in Beziehung zu den andern und iſt darum ein an ſeiner Stelle beſtimmtes Weſen. Darum aber iſt es nicht aus den andern. Denn wenn jedes aus den andern wäre, ſo würde jedes das Seyn der andern vorausſetzen. Es wäre alſo keines, da es aus dem ſeyn müßte was aus ihm ſeyn ſoll. Ebendarum alſo, weil alle mit einander ſind, können ſie ſich wohl gegenſeitig in ihrer Beſtimmtheit bedingen — und thun es wirklich, da ſie in Gemeinſchaft ſtehen — aber nicht in ihrem Seyn. Sie müſſen vielmehr, ſo wie ſie miteinander ſind, gegründet ſeyn; es muß ihr Ganzes, es muß die Welt ihren Grund haben, woraus ſie iſt, woraus alle ihre Weſen mit einander ſind und ſich wechſelſeitig in ihrem Daſeyn beſtimmen.

Was alſo von dem Grundverhältniſſe des Menſchen im Allgemeinen erkannt worden iſt, das gilt nicht bloß von jedem einzelnen Weltweſen, ſondern auch von ihrer Geſammtheit, von der Welt. Ja es gilt nur darum von jedem einzelnen Weltweſen, weil es von ihnen allen, von ihrem Ganzen, von der Welt, gilt.

27.

Nächſter Inhalt der Erkenntniß des Grundverhältniſſes der Welt: 1) Gott als der Urgrund und das Urweſen der Welt. Seine Einheit.

Es trägt aber die Erkenntniß des Grundverhältniſſes der Welt in ihrer Verbindung mit der Erkenntniß des Grundverhältniſſes des Menſchen zunächſt und von ihr aus folgende Erkenntniſſe in ſich.

Wie der Menſch ſeiner ſelbſt als eines Weſens bewußt iſt, welches das Seyn aus einem Urgrunde hat der ſein Urweſen iſt; ſo weiß er, ſich in dem Weltbewußtſeyn befaſſend als in und mit der Welt ſeyend, daß die Welt iſt aus einem Urgrunde der ihr Urweſen iſt, und daß dieſes Urprincip der Welt, als ſolches, auch ſeines Seyns Urgrund und Urweſen iſt. Das iſt die erſte und allgemeinſte dieſer Erkenntniſſe.

In dieſem Wiſſen iſt zugleich das Wiſſen von der Einheit des Urprincips enthalten, als deſſen woraus die Welt ein Ganzes, alſo eine Welt iſt. Nicht eigentlich geſchloſſen aber wird von der Einheit der Welt auf die Einheit ihres Grundes; ſondern beides, die Einheit des Grundes und die Einheit der Welt, wird miteinander gewußt. Der Urgrund, als ſolcher, iſt nur als Grund von Allem zu denken. Noch ein Urgrund wäre Grund von Nichts; und keine Dinge ſind zu denken als nicht gehörend zu dem Ganzen, welches die Gemeinſchaft aller Dinge, die Welt, iſt. Das Ganze aber des Daſeyns iſt ein Ganzes nur aus der innern Einheit, d. i. aus der Einheit ſeines Grundes; und die Einheit des Grundes erweiſet ſich in dem Ganzen des Daſeyns.

28.

Seine innere Unendlichkeit.

Da der Urgrund der Welt das Grundſeyn und Urſeyn alles endlich Wirklichen, alſo das Weſen aller Weſen iſt; ſo iſt ſein Seyn zwar nicht der Inbegriff aller Wirklichkeit, aber der Grund alles deſſen was wirklich ſeyn kann und demnach auch alles wahrhaft Wirklichen, und als ſolcher innerlich unendlich.

Es iſt das kein gemachter oder willkürlicher, ſondern ein mit der Weltwirklichkeit nothwendiger Gedanke, als der Gedanke der Alles tragenden Urwirklichkeit. Er iſt als Gedanke nur mit und aus ſeiner Realität. Indem der Menſch von dem Urſeyn weiß als von dem Grunde der Welt, welche das Ganze der Dinge iſt, weiß er von der Mangelloſigkeit, von der innern Unendlichkeit, des Urſeyns als des Urgrundes aller Dinge. Er weiß das

von ihm ſelbſt aus, als von dem ihn mit der Welt in ſich tragenden Grunde.

29.

Die ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes und ihre Bedeutung.

Es hat ſich das urſprüngliche Wiſſen von der Realität dieſes Begriffs in den ſogenannten ontologiſchen Beweiſen des Daſeyns Gottes ausgeſprochen. Das unmittelbare Bewußtſeyn, die innere Gewißheit, daß die Idee des vollkommenſten Weſens als der Gedanke vom Urſeyn welches das Grundſeyn von Allem iſt und alſo Alles dem Weſen nach in ſich trägt, kein bloßer, durch Willkür des Denkens gemachter und alſo beliebiger Gedanke ſey, wollte ſich in dieſen Beweisverſuchen ausdrücken. Sie ſind nur in ſofern grundlos, als dabei die Meinung war, daß man von dem bloßen Denken aus zu der Ueberzeugung von Gottes Seyn gelangen könne, als man alſo jene Idee aus dem Wirklichkeitsbewußtſeyn, worin ſie ſtehet, heraushob, und dann doch wieder für das Wirklichkeitsbewußtſeyn geltend machen wollte, da doch vielmehr umgekehrt das Weſen Gottes unmittelbar in und mit ſeinem Seyn erkannt wird, indem er ſich dem Menſchengeiſte durch ſein Seyn erkenntlich gemacht hat. Nicht von der Idee, als einem Gedanken Gottes, iſt alſo auf das Seyn zu ſchließen; ſondern der Menſch hat den Gedanken Gottes dadurch und damit daß Gott iſt. Durch jene Umkehrung wurde man auch zu dem Irrthum verleitet, den Begriff des Alles begründenden und alſo Alles der Kraft nach in ſich tragenden Grundſeyns für den Gedanken des I n b e g r i f f e s aller wie geſondert in ihm ſtehenden Realitäten zu nehmen. — Noch iſt endlich zu erwägen, daß das Urſeyn und Grundſeyn, eben als ſolches, nicht in derſelben Weiſe wirklich iſt wie das bedingte Seyn. Das pflegte in jenen Beweiſen, wiefern darin auf D a ſ e y n Gottes geſchloſſen wurde, nicht beachtet zu werden.

A n m. Der ontologiſche Beweis beſteht weſentlich in der Behauptung, daß aus der Idee Gottes, als des vollkommenſten Weſens, ſein Daſeyn folge. Schon bei griechiſchen Philoſophen und bei alten chriſtlichen Kirchenſchriftſtellern finden ſich Spuren dieſes Beweiſes. Erſt A n ſ e l m u s

aber gab ihm einen beſtimmten Ausdruck und führte ihn in die Wiſſenſchaft ein als die Grundlage der Theologie. Er lehrte: Die Idee des höchſten Weſens kann kein bloßer Gedanke ſeyn. Denn wollte man das annehmen, ſo ließe ſich ein Höheres Denken, nämlich ein Weſen das alle Vollkommenheiten hätte und zugleich nicht bloß gedacht würde ſondern auch wäre, ja deſſen Nichtſeyn nicht einmal gedacht werden könnte; und das wäre alſo das eigentlich Höchſte. — Von Carteſius wurde dieſer Beweis in zweifacher Form erneuert. Unter unſern Ideen — lehrt er erſtlich — iſt die Idee eines vollkommenſten Weſens. In ihr wird das nothwendige und ewige Daſeyn mitgedacht, iſt in ihr enthalten; das vollkommenſte Weſen iſt alſo. Er lehrt zweitens: Je größer die objective Vollkommenheit einer Idee iſt, deſto vollkommener iſt ihre Urſache. Nun iſt aber die Idee des vollkommenſten Weſens ſo unermeßlich, ſo unendlich an Inhalt, daß ſie uns nur von dem wirklich ſeienden vollkommenſten Weſen zugekommen ſeyn kann. Denn durch Nichts wird Nichts, und das Vollkommnere kann nicht von dem weniger Vollkommenen kommen; auch kann in uns keine Idee ſeyn, wovon es nicht entweder in uns oder auſſer uns ein entſprechendes Urbild gäbe. Da nun die höchſte Vollkommenheit nicht in uns iſt; ſo ſchließen wir daß ſie in einem von uns verſchiedenen Weſen iſt, und nennen es Gott. — Leibnitz urtheilte über dieſen Beweis nach der erſten Form, er habe volle Gültigkeit unter der Vorausſetzung der Möglichkeit der Idee Gottes, und ſtellte folgenden Schluß auf: Ein Seyn, aus deſſen Weſen das Daſeyn folgt, iſt da, wenn es möglich iſt; Gott iſt ein Seyn, aus deſſen Weſen das Daſeyn folgt: alſo Gott iſt da, wenn er möglich iſt. — Daher nun die wenigſtens ſcheinbar größere Bündigkeit dieſes Beweiſes durch die Behauptung daß ſchon aus der Möglichkeit des vollkommenſten Weſens, alſo zufolge des Satzes des Widerſpruchs, ſeine Wirklichkeit ſich ergebe; dargeſtellt in mehr oder weniger ſtrengen Formen. Kant leugnete die Gültigkeit dieſes Beweiſes ſchon dadurch daß er die objective Bedeutung der Vernunftideen leugnete. Richtig bemerkte er auſſerdem, daß das Daſeyn nicht eine beſondere Realität unter andern Realitäten als Eigenſchaften eines Weſens, und demnach nicht ſchon in dem Begriffe eines allerrealſten Weſens enthalten ſey. Seine Behauptung aber, daß, wenn auch der Gedanke Gottes als des vollkommenſten Weſens nothwendig wäre, doch aus der Nothwendigkeit eines Gedankens nicht die Wirklichkeit ſeines Gegenſtandes und alſo aus der Nothwendigkeit des Gedankens von Gott nicht das Seyn Gottes folge, iſt nicht befriedigend. Denn in der That iſt das was nothwendig von dem Menſchen gedacht wird, ein ſolches welches eben darum von ihm gedacht wird weil es iſt, weil es alſo aus der Wirklichkeit und mit ihr in

ſein Denken eingeht, und darum kein bloßer und beliebiger Gedanke iſt. So auch die Idee Gottes.

30.

2) Gott als das Urleben der Welt.

Auf daß aber der Begriff von dem allgenügenden Grunde der Welt ſeine volle Bedeutung bekomme und zur Grundlage der Religionswiſſenſchaft werden möge, muß er vom Leben im Leben begriffen werden; und das iſt der vom Lebensbewußtſeyn des Menſchen ausgehenden Betrachtung des Grundverhältniſſes der Welt zu ihrer eignen Vollendung nothwendig. Es iſt die zweite in ihr enthaltene Erkenntniß.

Wie der Menſch ſeines Weſens bewußt iſt als eines Lebens welches Leben iſt aus unbedingtem Leben, und wie er eben damit von ſeinem Urgrunde und Urweſen als von ſeinem Urleben weiß; ſo weiß er, ſein Leben in der Welt befaſſend als in und mit ihr lebend, daß die Welt iſt aus Leben das ihr Urleben iſt, aus welchem ihr Leben und mit ihm auch des Menſchen Leben iſt. Zufolge dieſes Bewußtſeyns iſt ihm das Verhältniß Gottes zu der Welt ein Lebensverhältniß. Sie iſt Leben aus Leben; ihr Seyn aus dem Urſeyn, ihr Weſen aus dem Urweſen, iſt Leben aus dem Urleben.

Es iſt alſo die Welt nicht als ein in ihrem Daſeyn von ihrem Urgrunde abgeſchiedenes, für ſich beſtehendes und lebloſes Werk zu denken, ſondern vielmehr als lebend aus ihrem Urgrunde, in ſteter urſprünglicher Verbindung mit ihm. Sie befaſſet demnach dieſen ihren Urgrund, der ihr Urleben iſt, nicht in ſich, als gehöre er zu ihr; iſt aber auch nicht von ihm getrennt, ſondern ihm alſo verbunden, daß ſie aus ihm iſt und in ihm ſtehet als ſeine ewige Wirkung.

Anm. Gott iſt alſo nicht in der Welt als zu ihr gehörig; aber auch nicht auſſerhalb der Welt. Sie iſt aus ihm und er erweiſet ſich in ihr; und dieſes Verhältniß iſt nicht räumlich zu nehmen.

31.

3) Gott als das urgeiſtige Leben der Welt.

Es beſtimmt und verdeutlicht ſich jene Erkenntniß zu einer

dritten. Denn wie der Menſch ſeines Lebens als eines urſprünglich geiſtigen Lebens bewußt iſt, und wie er demnach von ſeinem Urgrunde, aus dem ſein Leben iſt was es urſprünglich iſt, als von ſeinem urgeiſtigen Leben weiß; ſo weiß er, ſein geiſtiges Leben in dem Weltbewußtſeyn als zu der Welt gehörig befaſſend, daß die Welt mit ihrem Leben und Daſeyn aus urgeiſtigem Leben iſt, und daß aus der Geiſteswirkung, aus der ſie iſt, auch ſein, des Menſchen, Geiſt iſt.

Und wie der Menſch das urgeiſtige Leben, indem er es als den Urgeiſt ſeines Geiſtes erkennet, zugleich als den Urgrund der urſprünglichen Formen und Geſetze ſeines geiſtigen Lebens erkennet; ſo weiß er, ſich in der Welt befaſſend, daß die urſprünglichen Formen und Geſetze, deren er ſich zunächſt in ſeinem Leben bewußt wird, von dem urgeiſtigen Leben aus, welches der Urgrund der Welt iſt, in der Welt und eben damit auch in ihm ſind. — So erkennt er den Urgeiſt, aus dem ſein Geiſt iſt, als den Grund der Weltgeſetze, indem die von dem Urdenken und Urwollen aus in der Welt wirkende Nothwendigkeit der Weiſe des Seyns und Werdens und des Strebens und Thuns von ſeinem Denken als das Geſetz der Natur und der Freiheit aufgefaßt wird. Eben damit erkennt er Gott, den Urgeiſt, als den Urgrund deſſen was in der Welt wahr und recht iſt, da das wahr iſt was aus urſprünglicher Geiſtesnothwendigkeit gedacht wird, und da das recht iſt was aus urſprünglicher Geiſtesnothwendigkeit gewollt wird. So erkennet er zugleich das urſprüngliche Gegründetſeyn des Wahren und des Rechten. Denn es iſt das in der Welt ſich erweiſende Urdenken und Urwollen ſelbſt. Und ſo wird es ihm auch gewiß, daß die Welt im Allgemeinen von der Vernunft erkennbar iſt, denn ſie iſt aus der Urvernunft, dem Urgeiſte; und daß das was in ihr vernünftig gewollt wird, wahren Erfolg hat, denn ihre urſprüngliche Ordnung iſt die Verwirklichung des Willens, welcher das Weſen der Vernunft in allen Willen iſt.

32.

Auch die Natur iſt aus dem urgeiſtigen Leben.

Iſt denn aber nur die urſprüngliche Ordnung, alſo das

Geſetz des Seyns und Strebens in der Welt, aus Gott dem Urgeiſte, und nicht auch das Seyn der Welt?

Das Seyn der Welt, das bedingte Seyn, iſt aus dem Urſeyn, dem Grundſeyn; das Urſeyn, das Grundſeyn, iſt in dem Urleben, dem Grundleben; des Urlebens Urwirken aber iſt der Geiſt des Urlebens. Durch dieſes ſein Wirken, alſo durch ſeinen Geiſt, wird das in dem Urleben, welches der Urgrund alles daſeynlichen Lebens iſt, innerliche (dynamiſch enthaltene) Seyn, das Grundſeyn, ausgewirkt und hinausgeſetzt zu äußerlichem Seyn, zu Daſeyn, zu weltlichem Seyn. Es ergibt ſich alſo, daß das Seyn der Welt iſt aus Gott, dem Urleben, durch Gott, den Urgeiſt.

Zugeich ergibt ſich deutlicher der Unterſchied zwiſchen dem Seyn und der Wirklichkeit Gottes und dem Seyn und der Wirklichkeit der Welt. Gottes Seyn iſt das Grundſeyn und ſeine Wirklichkeit iſt das Urwirken, welches das Grundſeyn auswirkt zu äußerlich wirklichem Seyn. Der Welt Seyn iſt das ausgewirkte Seyn und ihre Wirklichkeit iſt die ſtete Wirkung des Urwirkens.

So wird Gott erkannt als der Geiſt durch deſſen Wirken, alſo durch deſſen Wollen und Denken, alles Weſen und alle Kraft in der Welt iſt, der alſo nicht bloß die Ordnung ſetzt, ſondern die Ordnung mit dem Seyn und der Kraft. Er wird alſo erkannt als der Geiſt, aus welchem die Weltgeſetze zugleich mit der Welt ſind, und aus welchem die Erkenntnißkraft des Wahren und die Wirkenskraft des Rechten in der Welt iſt. Und da die Welt, wiefern das Seyn in ihr vorwaltet, jedoch nicht als ſtarres ſondern vom Wirken durchdrungenes Seyn, Natur heißt; ſo erhellet daß, wie die Welt überhaupt, ſo auch die Natur aus Gott dem Urleben durch Gott den Urgeiſt iſt, daß alſo auch die Naturgeſetze, d. i. die Geſetze des Seyns und Geſchehens in der Welt, ebenſowohl aus der Urfreiheit entſprungen ſind als die Geſetze des Denkens, Wollens und Handelns. Es erhellet alſo auch, daß die Geſetze der Natur und die Geſetze der Freiheit in der Welt, demnach auch ihre beiderſeitigen Erfolge, als hervorgehend aus demſelben geiſtigen Lebensgrunde zu einan-

der einſtimmen müſſen. Es befeſtigt ſich zugleich die tiefe und volle Ueberzeugung, daß Alles was von wahrem Seyn, von wahrer Kraft und von wahrem Streben in der Welt iſt, in ihr iſt aus Gott dem Urleben durch ſeinen Geiſt.

II. Von der Auſſenwelt aus.

33.

Wie das Wiſſen des Menſchen von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt durch die Betrachtung der Welt belebt wird.

Das von ſeinem Leben ausgehende Wiſſen des Menſchen von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt belebt ſich durch die äußere Weltbetrachtung. Schon die Unermeßlichkeit der Welt macht einen tiefen Eindruck auf das ſinnende Gemüth, der die Ahnung mit ſich führt, daß ſich in ihr ein in Zeit und Raum nicht Beſchränktes, ein innerlich Unendliches, erweiſe und offenbare. Beſtimmtere Ueberzeugungen aber erweckt die Betrachtung der Ordnung, Geſetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit in der Welt, ſo wohl im Allgemeinen als auch im Beſondern.

Im Allgemeinen, nämlich im Ganzen und Großen, ſtellt ſich die Ordnung und Geſetzmäßigkeit der Welt zunächſt überhaupt darin dar, daß dieſe Unendlichkeit von Weltkörpern nicht im Widerſtreite ſich zerrüttet, ſondern in Einſtimmung mit einander ein grenzenloſes Ganze ausmacht. Sodann zeigt ſich insbeſondere in der Verbindung und in den Bewegungen derjenigen Weltkörper, die unſer Sonnenſyſtem bilden, bei der Mannichfaltigkeit im Einzelnen eine ſolche Regelmäßigkeit, Einſtimmung und Einfachheit im Ganzen, daß der Verſtand in einem Begriffe faſſen kann, wie dieſe Mannichfaltigkeit aus der Wechſelwirkung dieſer Körper hervorgeht. Und wenn ſich dieſe Betrachtung beſonders zu unſerer Erde wendet, ſo erkennen wir, wie durch ihre Stellung gegen die Sonne und ihre Bewegungen in Verbindung mit ihrer Geſtalt die größte Mannigfaltigkeit des Lebensdaſeyns auf ihr begründet wird.

Im Beſondern, d. i. in der Mannichfaltigkeit des irdiſchen Daſeyns und Lebens, ſtellt ſich die Ordnung und Geſetz-

mäßigkeit zugleich als Zweckmäßigkeit dar; zunächſt äuſſerlich in den Beziehungen von Allem auf einander, wodurch Alles nicht allein mit und nach einander beſtehet, ſondern auch für einander da zu ſeyn ſcheint. Vorerſt alſo in der Beſchaffenheit der Atmoſphäre in Beziehung auf die Weſen der Erde; ſie gibt ihnen die allgemeinſte Lebenserregung und Lebensnahrung. Sodann in der Verſchiedenheit des Bodens in Angemeſſenheit zu der Verſchiedenheit der Pflanzen und Thiere, die er trägt. Vorzüglich aber in der Beziehung der Pflanzen und der Thiere auf einander, wie im Allgemeinen ſo im Beſondern. Sie bedingen einander im Daſeyn theils ſtufenweiſe theils gegenſeitig, und beſchränken einander nur ſo weit als nothwendig iſt, auf daß ſich auf der Erde die größtmögliche Mannigfaltigkeit des Lebens und Daſeyns erhalte. — Noch bewundernswerther aber erſcheint die innere Ordnung und Zweckmäßigkeit, die ſich in der Bildung der irdiſchen Weſen darſtellt. Schon in den ſtarren regelmäßigen Formen der Geſteine ſpricht ſie die Betrachtung an; zieht ſie aber bei den Pflanzen und Thieren, wo ſie ſich ſelbſt verinnerlicht, in eine unendliche Tiefe hin. Da, vorzüglich auch in dem Menſchenleibe, iſt alles durchdrungen von Bildung; alles iſt Zweck und alles Mittel; die Entwicklung des Einen bezieht ſich wie mit Umſicht und Vorſicht auf die Entwicklung des andern gleichzeitig oder ſpäter ſich Entwickelnden; Alles iſt da nothwendig in dem Ganzen wozu es gehört; nichts beliebig oder zufällig; jedes Glied hat ſeine Bedeutung für ſich und für das Ganze; jeder Leib iſt eine Welt im Kleinen. Und wie der ganze Leib ſo hat vorzüglich die Einrichtung des Gehirnes und der Sinnesorgane bei den Thieren die zweckmäßigſte Beziehung zu den Seelenthätigkeiten, die einer jeden Gattung nothwendig ſind.

So dringet ſich's auch endlich überall der Betrachtung auf, wie die innere und die äuſſere Zweckmäßigkeit der Beſchaffenheit der irdiſchen Weſen in eins fällt. Denn ihre innere Einrichtung bezieht ſich genau auf ihre äuſſern Lebenszwecke, und zwar nicht allein im Allgemeinen, ſondern auch bei jeder Art insbeſondere in Angemeſſenheit zu ihrer Daſeynsſtufe, zu ihren beſondern Bedürfniſſen der Erhaltung und Sicherung, zu ihrem Orte auf der

Erde, zu ihrem Hauptelemente und der ihr darin nothwendigen Bewegung. Ueberhaupt, jedes hat die Organe und eine ſolche Beſchaffenheit derſelben, die es gerade bedarf; von der Flechte bis zur Ceder, von dem Wurme bis zum Menſchen. Dazu gehören die zweckmäßigen Beziehungen der beiden Geſchlechter auf einander, und bei den Thieren insbeſondere die auf die eigene Erhaltung und auf die Erhaltung ihrer Jungen abzweckenden Triebe. — So erſcheinet Alles durchdrungen von Zweck und Beziehung.

34.

Die wahre Bedeutung der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung.

Solche Betrachtungen, zu welchen die Welt als Natur überall auffordert, erregen das ſinnende Gemüth des Menſchen nicht bloß zu dem Gedanken: Das iſt doch ſo als wenn es von einem Geiſte eingerichtet wäre! — ſondern ſie geben die unwillkürliche Ueberzeugung: Das iſt Lebensdaſeyn, iſt Geiſteswirkung; es iſt nicht bloß von auſſen gebildet und geordnet, ſondern iſt vorgetreten und tritt vor aus unſichtbarem Grunde durch urgeiſtiges Walten, eines Alles durchwirkenden Lebensgeiſtes Offenbarung! Denn die Geſetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit in der Welt wird nicht bloß gedacht ſondern iſt wirklich; eine wirkliche Geſetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aber iſt die nicht bloß gedachte ſondern wirkliche Erweiſung eines geiſtigen Wirkens. Dadurch daß die in der Welt wirkliche Geiſtigkeit gedacht, daß ſie in Begriffe gefaßt werden kann, wird ſie nicht erſt; dieſe Gedanken des Menſchen von ihr, dieſe formale Naturwiſſenſchaft, können nichts Wirkliches erzeugen: ſondern, weil die Welt urſprüngliche Geiſteswirkung iſt, darum iſt ihre Erſcheinung, ihr Seyn nach auſſen zu, begriffsmäßig, geſetzlich.

35.

Ihre Natürlichkeit.

Es iſt aber dieſe Welteinrichtung, darum daß ſie urgeiſtigen Lebens Wirkung iſt, ihrem Daſeyn nach nicht weniger natürlich. Sie wäre nicht natürlich, wenn ſie von auſſen in die Welt ge-

ſetzt wäre. Das iſt ſie aber nicht. Wollte man das annehmen, ſo müßte die Natur mit ihren eigenen Geſetzen vorerſt für ſich geweſen ſeyn, und dann hätte ein anderes Wirken in dieſe Natur eingegriffen und Zweckmäßigkeit hineingelegt; und ſo beſtände nun ein weſentlicher Unterſchied der Naturwirkſamkeit und der Geiſteswirkſamkeit, der Natururſachen und der Zweckurſachen in der Natur — eine Anſicht, welche weder vor der Vernunft beſtehet, denn es wird damit die Einheit der Welt und ihres Princips aufgehoben, noch der Erfahrung entſpricht, denn ſie lehrt daß eben das Naturwirken ſelbſt das zweckmäßige Wirken iſt. Es iſt alſo vielmehr die Geſetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung eine ſolche, welche die rechte Natürlichkeit, d. i. welche die Weiſe iſt, worin ſich die Naturwirkſamkeit zu erkennen gibt. Die Naturwirkſamkeit nämlich ſtellt ſich dem Menſchengeiſte in einer dergeſtalt zu ſich ſelbſt einſtimmigen Weiſe dar, daß ſie von ihm in Begriffen, nämlich in den Begriffen von Naturkräften und deren Geſetzen, gedacht werden kann. Indem ſie ſo dem Menſchengeiſte faßlich wird, kommt ihm in ihr Geiſteswirken entgegen, welches er als das aus der Tiefe der Natur her ſich in ihr und als ſie erweiſende Wirken des Lebensgeiſtes anerkennt, aus welchem er ſelbſt mit ſeinen Geſetzen zu ſeyn die mehr oder weniger klare Gewißheit hat. — So ahnet er in dem Naturwirken ſelbſt geiſtiges Wirken, als deſſen eigentliches urſprüngliches Weſen. Bloßes Naturwirken iſt es, wiefern es nur in ſeinem zeitlichen und mittelbaren Daſeyn, alſo nicht von ſeinem Urgrunde herauf, begriffen wird; und ſo pflegen es die Naturforſcher zu nehmen, und erklären daher die Erſcheinungen der Zweckmäßigkeit — nicht im Widerſtreite gegen die tiefere Erkenntniß — aus dem Begriffe der Entwicklung durch einen Bildungstrieb, oder auf ähnliche Weiſe.

36.

Vorausſetzung des innern Wiſſens von Gott.

Nur in ſofern aber führen dieſe Betrachtungen der Welt die Ueberzeugung von einem geiſtigen Urgrunde des Daſeyns mit ſich, als ſie das ſchon im Gemüthe liegende Bewußtſeyn davon treffen

und anregen. Denn wäre dieſes Bewußtſeyn nicht im Menſchen, ſo hätte er keine Empfänglichkeit für die Gottesoffenbarung in der Natur. Er würde dann, was ihm da vortritt, gar nicht als etwas Bedeutendes vernehmen, würde es nur gleichgültig, oder nur als etwas Auffallendes, Seltſames, Merkwürdiges anſehen, und dabei allerlei beliebige Gedanken haben; und ſo geſchieht es in der That bei den Menſchen, in welchen das innere Geiſtesbewußtſeyn ſo verſunken oder überſchüttet iſt, daß es nicht angeſprochen werden kann. Der Menſch würde alſo und könnte von außen her, durch die Welt hin, nicht zum Wiſſen von dem Urgeiſte gelangen, wenn er nicht ſchon in ſeinem Innern von ihm wüßte. Die Ueberzeugung von einem urgeiſtigen Grunde der Welt wird demnach nicht eigentlich durch die äußere Weltbetrachtung gewirkt; ſondern ihr Keim liegt in der Seele; ſie wird aber, wenn ſich der Menſch ſinnend der äußeren Welt zuwendet, an dieſer entwickelt, belebt und geſtärkt.

37.

Der phyſiko-theologiſche (teleologiſche) Beweis des Daſeyns Gottes und ſeine Bedeutung.

Es ergiebt ſich hiermit zugleich die wahre Bedeutung und der Werth des ſogenannten phyſiko-theologiſchen (beſſer teleologiſchen) Beweiſes für das Daſeyn Gottes. In ihm wird zunächſt im Allgemeinen von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf eine Urſache der Welt geſchloſſen, die Verſtand und Willen habe. Dann wird angenommen, daß dieſe Urſache, als Urſache der Welt, ein unbedingtes, nothwendiges Weſen ſey; und nun wird weiter entweder aus dieſem Begriffe, oder aus der Unendlichkeit der Welt und der Bewundernswürdigkeit ihrer Einrichtung gefolgert, daß dieſe ihre unbedingte geiſtige Urſache das höchſte, das vollkommenſte Weſen, alſo Gott, ſey.

Nicht befriedigend erſcheint dieſer Beweis bei genauer Prüfung, wenn man annimmt, daß man erſt durch ihn zu der Idee Gottes und zu der Ueberzeugung von ihrer Realität gelangen ſolle. Denn er ſetzt das Wiſſen von dem unbedingten Grunde der Welt und die Ahnung von deſſen Geiſtigkeit ſchon voraus. Ohne jenes Wiſſen und dieſe Ahnung würde er für ſich allein nur zu dem

Gedanken von Weltkräften als Naturkräften und höchſtens zu dem Gedanken einer in Allem wirkenden Naturkraft führen. Wollte man dann aber, nach Menſchenweiſe, dieſe Kraft von ihrem Werke getrennt und als ein für ſich ſeiendes geiſtiges Weſen denken; ſo würde man damit doch nur zu dem Gedanken eines auf die Welt einwirkenden und eine Ordnung in ſie hineinlegenden Geiſtes, nicht aber eines Urgrundes der Welt, woraus ſie ihr Weſen habe, gelangen. Man könnte dann auch wohl von der Beſchaffenheit der Welteinrichtung zurückſchließen, daß ihre Urſache ſehr mächtig und ſehr weiſe, aber nicht daß ſie das vollkommenſte Weſen ſey.

Reichhaltige Bedeutung aber hat dieſer ſogenannte Beweis als Ausdruck des Gedankens: Auch von außen her erweiſet ſich mir das geiſtige Wirken des Urgrundes. Und großen Werth hat er in ſeiner Ausführung, wiefern es für die Menſchen ein Bedürfniß iſt, daß durch das Vorhalten der Weltbeſchaffenheit ihr tiefliegendes und unklares Gottesbewußtſeyn belebt und geſtärkt werde.

Anm. Uralt iſt dieſer Beweis. Er war die Hauptſtütze der Sokratiſch-griechiſchen Religionslehre, und iſt bis auf die neueſten Zeiten von den Denkern in Ehren gehalten worden.

III. Von beiden Standpuncten in Einigung aus.

38.

Die Welt iſt nicht von Gott geſchieden.

Von innen her alſo und zugleich von außen her bildet ſich das Wiſſen des Menſchen, daß er mit der Welt aus dem Urleben iſt durch des Urlebens Geiſt. Er weiß damit zugleich, daß die Welt mit ihm nicht von Gott geſchieden iſt. Er könnte ſonſt nicht von Gott wiſſen, weder von ſich noch von der Welt aus; denn er weiß von Gott von ſich und der Welt aus, weil er mit der Welt ſeiend aus Gott in Gott ſteht. Es gibt kein Wiſſen von einem ſchlechthin Geſchiedenen. Wovon der Menſch wiſſen ſoll, das muß ſeinem Leben erreichbar ſeyn, und ſich ihm als ein Wahres erweiſen. So weiß der Menſch von Gott in ſeinem Leben aus Gott ſelbſt, dem zeitlos der Welt und ſeinem Leben Gegenwärtigen.

39.

Die bedingte Selbſtſtändigkeit der Weltweſen.

Der Menſch weiß aber auch damit zugleich, daß Gott nicht die Welt iſt und nicht zur Welt gehört, da er ihn als den Urgrund erkennet, aus dem ſie iſt, was ſie urſprünglich iſt. Er weiß vielmehr, indem er das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Lebensverhältniß erkennet, daß die Dinge der Welt, und er mit ihnen, ihr Leben, alſo ihr Weſen und ihre Kraft, aus Gott haben in unzeitlichem Verhältniß, und daß ſie eben darum nicht Gott ſelbſt ſind, ſondern daß jedes ein aus ihm bedingtes, alſo aus ihm der Weſenheit theilhaftiges, an ſeiner Stelle in der Welt eigenthümlich beſtimmtes, und als ſolches ein beſonderes Weſen iſt. Und indem er des Urlebens Verhältniß zur Welt als ein urgeiſtiges Lebensverhältniß erkennet; ſo weiß er, daß aus Gott mit dem Leben und Daſeyn auch die Geiſtigkeit, die Freiheit, in der Welt iſt, aus Gott alſo innerlich bedinget, eben damit aber, als aus ihm ihr Weſen habend, von ihm aus der Unbedingtheit theilhaftig, obgleich in äußerer Erweiſung überall durch ihre Stelle in der Welt beſtimmt und in der Wechſelwirkung des Daſeyns äußerlich bedingt. — So iſt insbeſondere das Leben im Menſchen, da es als ein auch im Daſeyn geiſtiges ſich aus Gott ſeiner ſelbſt ermächtigen kann, das was es in ſeiner Weltſtelle iſt, auch für ſich, und weiß zugleich, daß es, was es an ſeinem Orte als Menſchenleben für ſich iſt, alſo von eigenthümlichem Weſen hat, nicht aus dieſer ſeiner Weltſtelle, ſondern in ihr mit den anderen Dingen, die mit ihm ſind, aus Gott iſt.

Es beſteht alſo das beſondere Seyn der Dinge in der Welt und insbeſondere auch des Menſchen Selbſtſtändigkeit mit dem Seyn aus Gott und mit der Weſensverbindung mit Gott. Sie beſtehet damit als eine aus Gott bedingte Selbſtſtändigkeit. Eine ſolche Selbſtſtändigkeit iſt dadurch möglich und wirklich, daß das Verhältniß Gottes zum Menſchen und zur Welt überhaupt ein Lebensverhältniß iſt, nicht alſo ein Verhältniß von bloßem Seyn zu Seyn und nicht ein Verhältniß von Geiſt zu bloßem Seyn. Demnach ſtehen alle diejenigen Ausdrucksweiſen des Wiſſens, das der Menſch von dem Verhältniſſe Gottes zu der Welt hat, in

der Wahrheit, in welchem dieſes Verhältniß als ein Lebensverhältniß und demnach mit der Unabgeſchiedenheit die Verſchiedenheit der Welt von Gott als ihrem Urgrunde ausgeſprochen wird.

Anm. 1) Wichtigkeit des Begriffes und der Ueberzeugung von der bedingten Selbſtſtändigkeit.

Anm. 2. Schwer iſt es dem Menſchen, über das Verhältniß Gottes zur Welt zur Klarheit des Gedankens, noch ſchwerer, zugleich zur Beſtimmtheit und Unzweideutigkeit des Wortes zu gelangen. Man ſoll ſich nicht wegen dieſer Ausdrucksweiſen verketzern und verfolgen.

Dritter Abſchnitt.

Die Mannichfaltigkeit, zu welcher ſich der Begriff Gottes in ſeinem Verhältniſſe zu der Welt vor der Betrachtung entwickelt.

40.

Allgemeiner Begriff einer ſolchen Mannichfaltigkeit, und Eintheilung.

Gott an ſich iſt keine Mannichfaltigkeit von Kräften, Weſen und Eigenſchaften. Er iſt die Ureinheit; alle Mannichfaltigkeit iſt in der Welt. Da aber die Welt mit ihrer Mannichfaltigkeit aus ihm iſt, ſo iſt in der Einheit ſeines ewigen Seyns eine Beziehung auf die Mannichfaltigkeit; ſie iſt der Mannichfaltigkeit von ſich aus zugewandt, und muß, in dieſer Zuwendung betrachtet, ſelbſt eine Mannichfaltigkeit vor der Betrachtung annehmen. Es hat alſo Gottes Weſen zwar nicht an ſich dieſe Mannichfaltigkeit, ſondern in ſeinem Verhältniſſe zur Welt; ſie iſt aber in dieſem Verhältniſſe als nothwendig zu begreifen, da die Welt nicht von dem göttlichen Weſen geſchieden iſt und da es ſich in der Welt erweiſet, da alſo ſein Verhältniß zur Welt von ihm aus geſetzt iſt. Der Begriff Gottes in ſeinem Verhältniſſe zur Welt verdeutlicht ſich in und mit der Erkenntniß dieſer Mannichfaltigkeit. Sie nimmt aber vor der Betrachtung eine Verſchiedenheit von Formen an nach der Verſchiedenheit der Richtung, welche die Betrachtung ſelbſt annimmt, und ſtellt ſich dar: 1) als eine Mannichfaltigkeit, zu welcher ſich die

Einheit des göttlichen Weſens in ſeiner Weltbeziehung innerlich zu erſchließen ſcheint; 2) als eine Mannichfaltigkeit Gottes in ſeinem Wirken; 3) als eine Mannichfaltigkeit von Eigenſchaften Gottes.

I. Die Mannichfaltigkeit, zu welcher ſich die Einheit des göttlichen Weſens in ſeiner Beziehung zu der Welt innerlich zu erſchließen ſcheint.

41.

Erſte Art dieſer Mannichfaltigkeit.

Es ſtellt ſich der Betrachtung eine ſolche Mannichfaltigkeit in mehrfacher Weiſe dar; zunächſt wenn die Gottheit vorerſt im allgemeinern Sinne als das Urleben gedacht wird, welches der Grund zugleich und das Weſen der Welt ſey, und wenn man dann in dem Urleben den Geiſt und das Seyn unterſcheidet. Das Urleben wäre nicht Leben und wäre nicht der Grund der Welt ohne ſeinen Geiſt. Es iſt alſo der Geiſt des Urlebens nicht geſchieden von dem Urleben, ſondern iſt in und mit ihm. Er iſt als Gott im engeren Sinne des Wortes begriffen worden. Das Urleben wäre aber auch nicht Leben und wäre nicht das Urweſen der Welt, wenn es nicht das Ur- und Grundſeyn wäre. Es iſt alſo das Ur- und Grundſeyn nicht von dem Urleben geſchieden, ſondern iſt in und mit ihm. So iſt für die Betrachtung in der Ureinheit eine Zweiheit. Ohne ſie würde die Wirklichkeit nicht begreiflich ſeyn, und ſie erweiſet ſich der Betrachtung in aller Lebenswirklichkeit als eine ſolche, die von der Urlebenswirklichkeit aus in allem Leben iſt.

42.

Zweite Art dieſer Mannichfaltigkeit.

Mit einer anderen Mannichfaltigkeitsform ſtellt ſich das göttliche Weſen der Betrachtung dar, wenn man das Verhältniß Gottes zur Welt in Gott denkt. Es iſt nämlich nicht als eine bloße Möglichkeit, ſondern als eine Wirklichkeit in Gott zu denken, daß er der Grund der Welt iſt. Das Weſen der Welt, das, ſich nach außen verwirklichend, der Grund ihrer zeitlichen Wirklichkeit iſt, ſtehet alſo in Gott, es ſtehet in ihm als die Idee und die Kraft und das Geſetz der Welt. So unterſcheidet die Betrachtung in

der Ungeſchiedenheit Gottes vorerſt das Urleben als das in ſich ſeiende göttliche Weſen, dann das Urleben, wie es aus ſich von Ewigkeit her, d. i. zeitloſer Weiſe, durch ſeinen Geiſt Grund der Welt ſeyn kann und will, und alſo die Welt, die ewige Welt in ſich trägt, ſelbſt die Weltidee, das Weltweſen und die Weltkraft; drittens das Urleben als den Urgeiſt, durch welchen aus ihm das Weltweſen verwirklicht wird, und aus ſeiner Ewigkeit zur unendlichen Bewegung des Wirkens und Werdens vortritt. — Jede dieſer Geſtalten des göttlichen Weſens iſt aber nur mit den beiden andern, und jede hat die beiden andern in ſich.

Anm. Wie der Menſchengeiſt von jeher über dieſe Mannichfaltigkeit im Weſen Gottes geſonnen hat. Speculationen der Morgenländer, der chriſtlichen Kirchenlehrer in den erſten fünf Jahrhunderten, der Scholaſtiker, neuerer Philoſophen.

43.

Von einer dritten Betrachtungsweiſe.

Zu unterſcheiden von jenen beiden Weiſen, eine Mannichfaltigkeit in dem göttlichen Weſen zu denken, iſt die Weiſe, zu welcher der Gedanke einer von dem Urgrunde aus in mehreren Stufen fortgehenden Lebens- und Daſeynsentwickelung hinführt. Es ſey zuerſt und unmittelbar — kann man nämlich zufolge dieſer Richtung der Betrachtung annehmen — aus dem Urgrunde ein Weſen vorgetreten, welches die Unendlichkeit des Weltdaſeyns noch unentwickelt in ſich trage, und alſo Gott und die entwickelte Welt vermittele.

Auch auf dem umgekehrten Wege, von unten auf, kommt man zu dieſer Annahme. In den verſchiedenen Abtheilungen der Welt — ſo nämlich kann man in dieſer Gedankenrichtung ſchließen — ſtehen, näher zu Gott hin, Weſen an der Spitze, deren jedes die Lebens- und Daſeynsmannichfaltigkeit ſeiner Abtheilung in ſich trägt und ſie mit Gott vermittelt. Nicht urſprünglich und weſentlich geſchieden ſind aber dieſe Abtheilungen ſelbſt, ſondern nach Gott hin und von Gott aus geeinigt durch umfaſſendere Lebenseinheiten, höhere Lebensweſen, bis zu einem höchſten, welches, alle einigend, ſelbſt ein göttliches Weſen, zwiſchen der Welt und der Urgottheit ſteht.

In dieſer Betrachtungsweiſe ſcheint die Annahme, daß die höheren Einheiten und endlich die höchſte ein weltlich wirkliches Daſeyn haben, vor der Vernunft nicht zu beſtehen. Es tritt ihr vielmehr die Annahme entgegen, daß dieſe höheren Lebenseinheiten und vorzüglich die höchſte, welche aus Gott die Fülle der Welt in ſich trage, mit zwar urſprünglich wahrer, aber idealer, dynamiſcher Wirklichkeit in Gott ſelbſt ſeien; und dieſe Annahme iſt die dem erkannten Verhältniſſe Gottes zur Welt entſprechende. Ueberall zeitlos und unmittelbar gegenwärtig trägt Gott das Leben und den Geiſt jeder Weltabtheilung in ſich und aus ſich, und einiget alle von ſich aus.

Viel Verwirrung und Streit iſt daraus entſprungen, daß dieſe und die oben (42) dargeſtellte Betrachtungsweiſe nicht unterſchieden wurden. Doch iſt auch anzuerkennen, daß beide in dem Gedanken der in Gott ſtehenden Idee der Welt, die zugleich das Weſen und die Kraft der Welt iſt, ein vereinendes Glied haben. In der erſten Betrachtungsweiſe wird dieſe Idee in Gott ſelbſt begriffen, indem er als der Welt Grund, und demnach als das Wirklichkeitsweſen der Welt in ſich tragend gedacht wird; in der andern aber wird ſie als aus Gottes Weſen hervorgetreten gedacht.

Anm. Von den Speculationen der Emanationslehre, z. B. der Gnoſtiker und Cabbaliſten, auch der Neuplatoniker. — Es gehört zu dieſer Betrachtungsweiſe auch die Lehre, welche Gott als das außerweltliche, abſolut vollkommene und freie Weſen von dem Grundweſen der Welt als dem unfrei ſchaffenden Weltprincip (der Weltſeele) unterſcheidet.

44.

Bedeutung dieſer Betrachtungen für die Religionswiſſenſchaft.

Die erſte und die zweite dieſer Betrachtungsweiſen haben die Bedeutung, daß Gott nicht in ſich ſelbſt verſunken und beſchloſſen iſt, ſondern zufolge ſeines Weſens ſelbſt, alſo von Ewigkeit, ſich erweiſet und offenbaret; mit anderen Worten: daß Gott, das Urleben, von Ewigkeit her aus ſich ſelbſt durch ſeinen Geiſt der Grund der urſprünglichen Weltlebendigkeit iſt. Wenn nur das in dieſen Lehren ausgedrückt iſt, ſo ſind übrigens die Verſchiedenheiten der Auffaſſung und des Ausdrucks von keiner Wichtigkeit. —

Bei der dritten Betrachtungsweiſe aber, wenn ſie in der Lebenswahrheit ſtehen ſoll, iſt vorzüglich der Gedanke abzuwehren, als ſey Gott durch das Vermittelnde von dem Vermittelten abgeſchieden, gleichſam als trete es trennend zwiſchen beide, da es vielmehr ſeinem Weſen nach einigt. Das nämlich iſt die Lebendigkeit Gottes, daß er überall und jederzeit durch alle Vermittlungen hin Alles unmittelbar mit Leben und Kraft durchdringt.

Ueberhaupt aber haben ſich alle ſolche Betrachtungen, um ſich in der lebendigen Wahrheit zu halten, immer wieder in der Idee des lebendigen Gottes zuſammenzuſchließen. Und das iſt die Erkenntniß der Einheit zugleich und der Lebendigkeit Gottes, daß ſein Weſen in ſeinem Verhältniſſe zur Welt begriffen werde. Das iſt dann nämlich nicht bloß der verneinende Gedanke, daß Gott, als das unbedingte Weſen, weder als ein Gattungsbegriff mehrere Arten unter ſich befaſſe, noch auch mit und neben andern unter einem höheren Begriffe ſtehe; ſondern der Gedanke des einen Grundes der einen Welt, des einen Urlebens als des Lebens, aus und in welchem alle Mannichfaltigkeit des Lebens ihrer Wahrheit nach iſt und beſtehet. So wird die Einheit Gottes zugleich von Gott und von der Welt aus in dem Lebensverhältniſſe Gottes und der Welt zu einander erkannt.

II. Die Mannichfaltigkeit Gottes in ſeinem Wirken.

45.

Gott als Schöpfer der Welt.

Indem Gott als der geiſtige Urgrund des Seyns der Welt gedacht wird, wird er ihr Schöpfer genannt; das heißt alſo: Die Welt iſt was ſie iſt, nach Stoff und Form, aus Gott durch ſein urgeiſtiges Wirken, alſo durch ſein Denken und Wollen. — Sie iſt aus Nichts geſchaffen, d. h. ſie iſt nicht aus Etwas, nämlich nicht aus einem vorhandenen Stoffe, gemacht worden, ſondern Gott, das Urleben, hat durch ſeinen Geiſt den Dingen aus ſich das Weſen gegeben. — Gott iſt Schöpfer der Natur insbeſondere, indem das endliche Seyn aus ihm, dem Urweſen, vortritt durch ſeinen Geiſt und ſein Geiſt in dem vortretenden Seyn von innen her zeitlos, alſo immerwährend der urſprüngliche Grund, oder das Weſen

des Naturlebens iſt, welches ſich nach außen zu als Entwickelungskraft und Bildungstrieb in unendlicher Mannichfaltigkeit erweiſet. So iſt die Natur ſchöpferiſch durch den Urgeiſt. Die Urformen, die Urgeſtalten, die urſprünglichen Beſtimmtheiten der Dinge, durch welche ſie als beſondere da ſind, ſind von dem Urgeiſte des Urlebens in das Urſeyn, das es in ſich trägt, als ſeine Gedanken, die zugleich ſeine Wirkungen ſind, eingetreten; und das ſind die Ideen, welche die urſprünglichen eigenthümlichen Weſen und mit einer in ſie übergegangenen ſchöpferiſchen Kraft die inneren Principien der Daſeynsentwickelung der Dinge ſind (ihre Geiſter und ihre Seelen).

46.

Grund und Zweck der Weltſchöpfung.

Aus welchem Grunde und zu welchem Zwecke iſt Gott Schöpfer der Welt? — Er iſt es unbedingt von ſich aus, nicht aus blinder Nothwendigkeit und nicht aus Willkühr oder Beliebigkeit, ſondern aus Offenbarungswillen und Offenbarungsbedürfniß. Er iſt es alſo aus urſprünglicher Lebensnothwendigkeit, indem die ewige Kraft und Fülle des Lebens nicht in ſich ſelbſt verſunken ſeyn kann, da ſie Leben iſt, ſondern vortreten und ſich erweiſen muß in der Unendlichkeit des Daſeyns. So iſt er es aus ewiger Liebe, aus dem Urbedürfniſſe nämlich unendliche Lebensmannichfaltigkeit aus ſich zu ſetzen und zu erhalten. Er iſt es aber auch aus urſprünglicher Freiheit, da es der Geiſt im Leben iſt, der aus keinem anderen Grunde als aus ſich, d. i. durch ſeinen Willen, der ſeine That iſt, des Urlebens ewiges Seyn zur Unendlichkeit des zeitlichen Daſeyns auswirkt. Es hebt ſich alſo die Frage nach dem Zwecke der Weltſchöpfung in ſo fern von ſelbſt auf, wiefern man in menſchlicher Weiſe damit meint, was Gott bei der Weltſchöpfung beabſichtiget habe, alſo welchen Gedanken er dadurch habe verwirklichen oder erreichen wollen. Mit Recht aber kann man ſagen, daß Gottes Selbſtoffenbarung und insbeſondere die Offenbarung ſeiner ewigen Liebe, oder auch daß die Verwirklichung des höchſten Gutes der Zweck der Weltſchöpfung ſey, da erſt zufolge der Weltſchöpfung Gottes ewiges Weſen erkannt werden kann und als der Urquell

aller Seligkeit, überhaupt als das Urgute und der Grund alles Guten erkannt wird.

47.

Gott als der Erhalter der Welt.

Indem Gott als der geiſtige Urgrund des Beſtehens der Welt gedacht wird, wird er ihr Erhalter genannt. Das heißt: Die Welt hat Beſtand, iſt und bleibt, was ſie dem Weſen nach iſt, aus Gott, aus welchem ſie zeitloſer Weiſe und eben darum immerdar iſt, was ſie iſt. Sie iſt nicht außerhalb Gottes geſetzt und nicht aus ihm getreten, ſondern ſie ſteht (urſtändet) in ihm und bleibt aus ihm in der Unendlichkeit der Zeit, was ſie zeitloſer Weiſe aus ihm i ſt. Sich ſelbſt hingegeben würde ſie urplötzlich in nichts fallen.

Erhält ſie ſich aber nicht vielmehr ſelbſt? Es erhalten ſich ja die Weltweſen einander! — Allerdings zwar erhalten ſich die Dinge der Welt auseinander in ihrem Miteinanderſeyn und Nacheinanderſeyn, überhaupt in ihrer Mittelbarkeit; und in ſo fern erhält ſich die Welt ſelbſt. Aber das Miteinanderſeyn und Nacheinanderſeyn ſelbſt und die Selbſterhaltungskraft der Dinge auseinander, alſo das was eigentlich das Wirkliche der Welt iſt, iſt ſtets in ihr von Gott ihrem Seyns- und Lebensgrunde aus, und würde mit dem Weltdaſeyn zu nichts werden, wenn ſich die Welt in ihrem Seyn und Leben je von Gottes Weſen und Wirken abſcheiden könnte. Sie iſt und beſteht alſo nur dadurch, daß ſie in Gott ſtehet, und mit ihr jedes ihrer Weſen.

48.

Gott als der Regent der Welt.

Indem Gott als der geiſtige Urgrund der Weltordnung gedacht wird, wird er ihr Herr und Beherrſcher, ihr Regent genannt; das heißt: Die in der Welt vorgetretene Geſetzlichkeit des Seyns und Werdens, des Strebens und Thuns, alſo des natürlichen und des geiſtigen Daſeyns und Lebens, jedes an ſich und beide in ihrer Beziehung auf einander betrachtet, iſt und bleibt in ihr aus Gott dem Urgeiſte. Sein Denken und Wollen, welches eins iſt, ſeine Geiſtig-

keit waltet in ihr unbedingt. Die ewige, alſo zeitloſe und eben darum ſtete Wirkſamkeit des Urgeiſtes in der Welt iſt die Weltregierung.

Wie fern die Erhaltung und die Regierung der Welt in Beziehung auf das Beſtehen und das wahre Wohl der einzelnen Weltweſen, beſonders der lebendigen, gleichſam als eine Fürſorge gedacht werden, ſo fern werden ſie Fürſehung genannt.

49.

Das Verhältniß Gottes zu der Zeitlichkeit und Räumlichkeit.

Alle weltliche Wirklichkeit iſt alſo ewig gegründet in Gott. Es ergibt ſich hieraus das Verhältniß Gottes zu der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit. Gott iſt nicht zeitlich und nicht räumlich, wie überhaupt nicht weltlich, da er vielmehr der Grund aller zeitlichen und räumlichen Wirklichkeit iſt, da ſie alſo in ihm ſteht, er nicht in ihr. Aber er iſt eben darum nicht von der Zeitlichkeit und Räumlichkeit geſchieden, ſondern ſie iſt als die weltliche Wirklichkeit aus ihm und er erweiſet ſich in ihr. Er wirket alſo nicht in der Zeit und dem Raume, als ſtände er mit ſeinem Wirken in Zeitlichkeit und Räumlichkeit, ſelbſt ein weltliches, alſo zeitliches und räumliches Weſen; er wirket auch nicht in die Zeit und den Raum, als ſtände er neben und außerhalb der Welt. Aber er wirket zeitlicher und räumlicher Weiſe, da das Zeitliche und Räumliche, alſo auch Zeit und Raum, aus ſeinem Wirken iſt, ſein Wirken ſich alſo darin offenbaret. — So ſtehet die Zeit und der Raum in der Ewigkeit, weil alle zeitliche und räumliche Wirklichkeit in dem ewigen Leben ſtehet, aus ihm ſeiend durch den Geiſt des ewigen Lebens, alſo durch des ewigen Lebens Selbſtbeſtimmung.

In dieſem Sinne läßt ſich auch ſagen, daß Gott das Endliche in ſich trage. Er trägt es nicht ſo in ſich, daß es als Endliches in ſeinem Weſen liege; er trägt es aber ſo in ſich, daß das Urleben aus ſich durch ſeinen Geiſt, durch die Urthat der Selbſtbeſtimmung, das endliche Weſen ſetzt, welches Endliches iſt als Bedingtes und Beſtimmtes, Weſen aber als aus dem Urweſen.

Ferner, weil das Verhältniß Gottes zur Welt kein zeitliches und räumliches iſt, ſondern erſt die Zeitlichkeit und Räumlichkeit gründet: ſo ſtehet die ganze Zeit und der ganze Raum in ihm; es

gilt alſo für keinen Theil, für keinen Zeit- und Raumabſchnitt, mehr als für einen andern. Die Welt iſt alſo nicht aus Gott geworden und iſt nicht äußerlich begrenzt als in einer irgend beſtimmten Zeit entſtanden und in einen beſtimmten Raum geſetzt; ſondern ſie iſt aus Gott ganz und allaugenblicklich und mit ihr der Raum und die Zeit. In dieſem Sinne gilt die Lehre von der Ewigkeit und Unendlichkeit der Schöpfung und mit ihr der Erhaltung und Regierung der Welt.

50.

Einheit der Weltſchöpfung, der Welterhaltung und der Weltregierung.

Da Gott alſo zeitloſer und raumloſer Weiſe, folglich für die Betrachtung in der Zeit und in dem Raume immer und überall der geiſtige Urgrund der Welt iſt, welche eben dadurch beſtehet, daß ſie jederzeit und überall aus Gott, dem Urgrunde, iſt; ſo ergibt ſich, daß die Weltſchöpfung zugleich die Welterhaltung iſt. Und da mit dem Seyn der Welt zugleich die Weltordnung, oder umgekehrt mit dem die Weltordnung gründenden geiſtigen Wirken Gottes zugleich das Seyn der Welt geſetzt iſt; ſo iſt auch die Weltregierung weſentlich nicht von der Weltſchöpfung und Welterhaltung zu unterſcheiden. Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt ſind alſo nur drei verſchiedene Auffaſſungsweiſen derſelben Sache, nämlich des einen, in ſich ungeſchiedenen, Urwirkens Gottes, welches ſein Verhältniß zur Welt iſt.

III. Die Mannichfaltigkeit der Eigenſchaften Gottes.

51.

Begriff der Eigenſchaften Gottes.

Wenn ſich der Menſch den Begriff Gottes zu verdeutlichen ſucht, ſo entſteht ihm eine Mannichfaltigkeit von Formen dieſes Begriffes. Wiefern er nun weiß, daß er dabei nicht willkürlich verfährt, ſondern daß ſich ihm das Weſen Gottes ſo zu wiſſen gibt, wie er es in dieſen Gedanken denkt; ſo fern weiß er, daß ſie in Gott ſelbſt gegründet ſind, und nennt ſie nach ihrer objectiven Bedeutung, d. i. nach ihrer in Gott enthaltenen Begründung, Eigenſchaften Gottes. Es ſind alſo nicht menſchliche Vorſtellungs-

weiſen Gottes und nicht leere Begriffe, da ſie Gott ſelbſt, wie der Menſch aus ihm von ihm weiß, zu ihrem Grunde und Inhalte haben. Es ſind vielmehr ſelbſt Begriffe Gottes, zu welchen ſich der Begriff Gottes im Denken entwickelt; ſind nämlich nicht, wie ſonſt die Merkmale jedes anderen Begriffes, einzeln betrachtet, höhere, dieſen Begriff unter ſich in ihren Sphären befaſſende Begriffe, ſondern in ihrer untrennbaren Durchdrungenheit mit einander verſchiedene Formen des Gottesbegriffes, welche er von ſich aus in verſchiedenen Beziehungen annimmt, jede alſo der Gottesbegriff ſelbſt. — Es ergibt ſich zugleich der Unterſchied dieſer Mannichfaltigkeit von den vorher betrachteten.

52.

Von der Erkenntnißweiſe der Eigenſchaften Gottes.

Zu ihrer Erkenntniß gelanget der Menſch eben damit und auf die Weiſe, daß und wie er überhaupt zur Erkenntniß Gottes gelangt. Er kann nicht zuerſt Gott erkennen und dann ſeine Eigenſchaften, oder umgekehrt; überhaupt nicht das eine ohne das andere: ſondern er erkennet Gott nur in und mit ſeinen Eigenſchaften und Gottes Eigenſchaften zugleich mit Gott.

Anm. Die Weiſen, wie die Scholaſtiker verfuhren, um die Eigenſchaften Gottes zu erkennen, ſind unzuläſſig, wie fern es Schlüſſe von der Beſchaffenheit der Weltdinge auf die Beſchaffenheit Gottes ſeyn ſollen. Denn es wird dabei der Begriff Gottes, der die Erkenntniß ſeiner Eigenſchaften ſchon in ſich trägt, vorausgeſetzt, und nur von ihm aus tritt eine Bedeutung, ein Gehalt, in dieſe vermeintlichen Schlüſſe. Sie ſind aber zuläſſig als Verdeutlichungsmittel des Gottesbegriffes, und können am Ende den Menſchen zu der Beſinnung führen, daß die Erkenntniß Gottes der Erkenntniß der Welt zum Grunde liegt, worauf dann jene äußerlich der Betrachtung der Beſchaffenheiten des Weltdaſeyns ſich anknüpfenden und von ihnen ausgehenden Gedankenbewegungen ſich in ihren wahren Urſprung, in das Wiſſen von Gott, zurücknehmen.

Bei dem Schluſſe nämlich, daß das, was ſich an den Dingen der Welt als Unvollkommenheit darſtellt, nicht in Gott ſey, wird aus der Idee der Vollkommenheit die Unvollkommenheit als eine ſolche, folglich als das Nichtgöttliche, nicht in Gott Seiende, erkannt. Es iſt das alſo nur eine Verdeutlichung dieſer ſchon vorhandenen Erkenntniß. Eben ſo bei dem Schluſſe, daß das Gute, was ſich in der Welt findet, in Gott in viel höherem, im

höchſten Grade ſey. Es geht aus dem Wiſſen hervor, daß das Reale, das Gute in der Welt aus Gott in ihr iſt; zufolge welches Wiſſens in allem Guten Gott erkannt wird, und iſt nur dieſes Wiſſens Emporhebung in die Bewegung des Denkens. Von dem bloß Endlichen als ſolchem aus würde das Denken durch Steigerung nie zu dem Unendlichen, dem Vollkommenen, gelangen. Auch nicht durch den Schluß von den Dingen in der Welt als der Wirkung auf Gott als ihre Urſache. Von einer ganz gesonderten, nur für ſich beſtehenden Wirkung aus würde man nie zu der Urſache kommen. Aber die Wirkung iſt nicht geſondert von dem Wirkenden wirklich, ſondern iſt nur als des Wirkenden Erweiſung. Sie ſelbſt wird alſo nur von ihm aus erkannt. Und ſo ſteht dieſe Art auf Eigenſchaften Gottes zu ſchließen darin, daß Gott, der Urgrund der Dinge, in und mit der Weltwirklichkeit erkannt wird, und iſt die Verdeutlichung dieſer Erkenntniß.

53.

Eintheilung.

Es ergibt ſich zugleich die wiſſenſchaftliche Anordnung der Eigenſchaften Gottes. Man muß von denjenigen, welche in dem Begriffe des unbedingten Weſens an ſich enthalten ſind, zu denen fortgehen, welche ſich ergeben, indem man das unbedingte Weſen als den Urgrund der Welt denkt, und beide Arten zugleich nach ihrer Bedeutung für die Welt auffaſſen. Daraus geht die Erkenntniß der Eigenſchaften hervor, in welchen ſich der Urgrund der Welt als ihr Urleben offenbaret, und dieſe führen wieder zu denen hin, in welchen er als das urgeiſtige Weſen und Wirken gedacht wird. So wenig aber ſind dieſe Abtheilungen der Eigenſchaften Gottes von einander zu ſcheiden, daß ſie vielmehr alle nur in Einigung, das iſt in dem einen Begriffe Gottes, nach ihrer vollen Bedeutung erkannt werden können.

54.

Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Weſens an ſich betrachtet ſind.

Unmittelbar in dem Begriffe des unbedingten Weſens an ſich betrachtet, ſind folgende enthalten:

1) Die unbedingte Selbſtſtändigkeit. Sie iſt das Stehen Gottes in ſich ſelbſt. Ihr negativer Ausdruck iſt die Weſensunabhängigkeit.

2) Die unbedingte Ewigkeit. Sie iſt ihrem poſitiven Sinne nach das Seyn Gottes aus ſich. Daraus folgt der negative Sinn, nämlich daß ſein Weſen keinen Anfang und kein Ende hat; nicht aber, als wäre es unendlich zeitlich; ſie iſt vielmehr der Gedanke der Unzeitlichkeit Gottes. Aus ihr folgt nicht, daß er von der Zeit geſchieden ſey; als Urgrund und Urweſen alles Zeitlichen, d. i. in ſeiner Beziehung zur Welt, iſt er ſelbſt der Grund der Zeit (49).

3) Die unbedingte Unveränderlichkeit. Sie iſt die Sichſelbſtgleichheit Gottes. Er iſt, was er iſt; es iſt kein Entſtehen und kein Vergehen in ihm und kein Wechſel von Beſtimmungen. Die urſprünglichen Selbſtbeſtimmungen Gottes, welche die Weſen der Dinge ſind, treten nur nach außen zu, in der Welt, außer und neben einander.

Anm. Die unbedingte Nothwendigkeit Gottes iſt der Begriff Gottes als des unbedingten Weſens ſelbſt.

55.

Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Weſens als des Urgrundes der Welt ſind.

Wird das unbedingte Weſen als der Urgrund der Welt gedacht; ſo erkennt man es zunächſt:

1) als die Urkraft, da es als wirkender Urgrund das Gründende von Allem iſt;

2) als die Urfülle. Sie iſt gleich der innern Unendlichkeit (29), deren Begriff alſo nicht ein nur negativer Begriff, ſondern vielmehr der Begriff der vollen Poſitivität oder Realität iſt. Es ergibt ſich hiermit, in welchem Sinne man von Gott die Beſtimmtheit des Weſens ausſagen könne. Der negative Ausdruck der göttlichen Urfülle iſt die Mangelloſigkeit.

Werden dann dieſe und jene Eigenſchaften Gottes ſo gedacht, wie ſie ſich in der Welt erweiſen, werden ſie alſo nach ihrer Bedeutung für die Welt aufgefaßt; ſo wird die unbedingte Selbſtſtändigkeit Gottes als diejenige Eigenſchaft Gottes erkannt, wodurch die Welt volle Feſtigkeit der Gründung und Sicherheit des Daſeyns hat, da ſie in dem Urſelbſtſtändigen ſteht. — Die unbedingte Ewigkeit Gottes wird dann als Allgegenwart

Gottes erkannt. Denn als das Weſen, das aus ſich und als ſolches der Urgrund von Allem iſt, iſt Alles zeit- und raumlos in ihm und er eben damit Allem gegenwärtig; nicht bloß der Kraft ſondern zugleich dem Weſen nach; denn Weſen und Kraft ſind eines. — Die Erkenntniß der Unveränderlichkeit Gottes wird dann zur Erkenntniß Gottes als des Grundes der feſten Geſetzlichkeit der Welt, der Welt der Natur und der Welt der Freiheit. — Die Urkraft Gottes aber wird dann als Allmacht erkannt; denn die Alles gründende und in Seyn ſetzende Kraft, die das Urweſen ſelbſt iſt, iſt ewig in Allem und durch Alles wirkend und aller Dinge von dem Innerſten aus mächtig. — Und die Urfülle des unbedingten Weſens wird dann erkannt als der unerſchöpfliche Unendlichkeitsgrund, nämlich als der Urgrund, aus welchem alles Mögliche in Wirklichkeit tritt, folglich als eine Unendlichkeit, aus welcher die Weltunendlichkeit, d. i. die äußere Unendlichkeit, die Unendlichkeit des Daseyns, iſt.

So erſchließen ſich die an ſich betrachtet unfruchtbar ſcheinenden Auffaſſungen des Begriffes des unbedingten Weſens und Grundes in der Weltbeziehung Gottes zu einer unendlichen Bedeutſamkeit.

56.

Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des Urweſens und Urgrundes als des Urlebens ſind.

Näher noch tritt der Menſchenſeele und allem Leben in der Welt dieſe Bedeutſamkeit, wenn dann die Betrachtung in der Erkenntniß weilet, daß Gott, der Urgrund und das Urweſen, das Urleben iſt. Es trägt dieſe Idee in ſich:

1) Die Erkenntniß der unbedingten Seligkeit Gottes als des Urquelles aller Seligkeit. Denn die Urfülle des Seyns wird nun erkannt als Lebensurfülle, die als ſolche volle Selbſtgenüge und Selbſtbefriedigung, alſo volle Seligkeit iſt, und deren das Urleben alle die Seelen theilhaftig macht, die ſich nicht aus ihm verlieren oder verſetzen;

2) Die Erkenntniß der Allliebe Gottes. Sie iſt das Urleben ſelbſt in ſeiner Beziehung zu der Welt als das Leben gedacht, welches gleichſam als das Herz der Welt, aus ſeiner innern

Unendlichkeit und Allgenüge alles Leben gründet und in ſich trägt.

Will man dieſe Eigenſchaften Gottes Gefühle nennen, ſo ſind ſie doch nur als ſolche zu denken, die von außen her in Gott weder entſtehen, noch beſtimmbar ſind. Sie ſind vielmehr das Urleben ſelbſt, jene nach ſeiner ewigen Beziehung auf ſich, dieſe nach ſeiner ewigen Beziehung auf die Welt. Gott iſt der Selige und der Urquell aller Seligkeit; er iſt die Liebe, das alles Leben aus ſich gründende und erhaltende Leben. Als der Urgrund alles Lebens iſt er auch der Urgrund alles Fühlens in der Welt; eben ſo der Urgrund aller Neigung. Aus ihm iſt mit dem Leben und der Lebensbeſeligung alle Liebe in der Welt. Er trägt alſo das Fühlen in ſich, wie fern er die Welt, die lebende, fühlende in ſich trägt. Er ſelbſt iſt das Urfühlen als das Urleben, das der Grund und das Weſen des in allen Lebendigen fühlenden Lebens iſt. — So beantwortet ſich die Frage, ob Gott Gefühle habe.

57.

Eigenſchaften Gottes, welche Begriffe des Urlebens als des Urgeiſtes ſind.

Wird endlich Gott als der Urgeiſt erkannt, ſo treten folgende Begriffe als Eigenſchaften Gottes vor:

1) Die Allwiſſenheit. Sie iſt die geiſtige Allgegenwart, iſt das urgeiſtige Leben ſelbſt, wie fern ihm als ſolchem, alſo auch ſeinem Wiſſen, Alles unmittelbar, zeit- und raumlos, gegenwärtig iſt, da es in Allem iſt und Alles in ihm. Darum wird das Wiſſen Gottes, jedoch nicht recht paſſend, ein Anſchauen oder Schauen genannt. Gott weiß unmittelbar Alles aus ſich, als geiſtiger Urgrund und geiſtiges Urweſen von Allem, und aus ſeinem Wiſſen iſt alles Wiſſen in der Welt.

Fragt man: Weiß denn Gott Alles, was geſchehen wird, vorher? — ſo iſt zu antworten: Alles was in dem Geſchehenden Entwicklung des wahren Lebens iſt, ſteht nach ſeinem Wirklichkeitsurſprung in Gott, alſo auch in ſeinem Wiſſen, wie in ſeinem Willen. Er weiß und will es; es geſchiehet alſo aus ihm. Er weiß und will es vorher in dem Sinne, daß er deſſen Wirklichkeitsgrund iſt, es mit aller Zeitlichkeit ewiger Weiſe in ſich tragend.

Er weiß und will es aber nicht ſo vorher, daß er ſelbſt mit ſeinem Wiſſen von ihm in der Zeit getrennt wäre, er in einer frühern, und das was geſchieht, in einer ſpätern Zeit. Durch dieſe Vorſtellungsweiſe würde er ſelbſt zu einem in der Zeit Stehenden gemacht. Von der Zeitlichkeit und ihrer Mannichfaltigkeit aus wird alſo zwar auch Gottes Wiſſen als ein mannichfaltiges und zeitliches gedacht; in Gott ſelbſt aber iſt es ein einiges und ewiges, und die zeitliche Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen iſt deſſen Offenbarung. — So trägt ja auch ſchon der Menſch, der einen feſten, entſchiedenen Charakter hat, alle zeitlichen Erweiſungen deſſelben in ſich, in ſeinem Wiſſen und Wollen, aber ſo, daß dann doch jede einzelne zeitliche Erweiſung nicht wie zufolge eines früheren beſtimmten Wiſſens und Wollens, ſondern aus unmittelbarer Geiſtesgegenwärtigkeit hervorgeht.

Fragt man weiter: Weiß Gott das Unwahre und Böſe, überhaupt das Falſche, ſo wie er das Wahre und Gute weiß? ſo iſt zu antworten: Gott weiß, was aus ihm iſt, alſo was in ihm iſt, und worin er iſt, alſo das Rechte, das Wahre und Gute. Das Falſche weiß er — nicht dadurch, daß er ſich darein verſetzt, ſondern — als ein ihm Fremdes und eben damit Unwahres, weſentlich Nichtiges.

2) Die unbedingte Freiheit. Sie iſt die unbedingte Selbſtſtändigkeit und Ewigkeit Gottes als des Urgeiſtes, oder die unbedingte Geiſtigkeit als der Urgrund und das Urweſen aller bedingten Geiſtigkeit. Beſonders als Wille gedacht iſt ſie der unbedingte Wille, das urgeiſtige Leben als Unbedingtheit der Selbſtbeſtimmungen Gottes, da er keinen tiefern Grund des Willens hat und keinen äußern Beſtimmungsgründen ausgeſetzt iſt. Gott will, was er will, aus ſich, ſo wie er iſt, was er iſt, aus ſich; und dieſe ſeine Freiheit iſt er ſelbſt, der Urgeiſt. Sein Wille iſt das Geſetz in der Welt.

3) Die geiſtige Allwirkſamkeit. Sie iſt die Allmacht geiſtig gedacht, iſt die unbedingte Freiheit in ihrer Erweiſung, oder die Verwirklichung des göttlichen Willens, welcher die geiſtige Urkraft, alſo Gott ſelbſt iſt. Alles ſtehet in ſeinem Wirken und er wirket als der Geiſt, aus dem alle Kraft iſt, überall. Wie ſein

Wollen ſein Wiſſen iſt, ſo iſt ſein Wiſſen ſein Wollen, und ſein Gedanke, als der geiſtigen Urkraft Erweiſung, ſetzt Seyn und Leben.

4) Die Heiligkeit. Sie iſt die geiſtige Unveränderlichkeit Gottes, insbeſondere die Unveränderlichkeit ſeines Willens, alſo die Nichtwillkürlichkeit, Nichtbeliebigkeit, und die Nichtſinnlichkeit, die innere ewige freie Sichſelbſtgleichheit und reine Geiſtigkeit. Als ſolcher Wille iſt Gott der Urgute, deſſen Wirkung und Offenbarung in der Welt das Weſen und das Geſetz des Guten in ihr iſt. — In der Heiligkeit iſt die Gerechtigkeit Gottes begriffen. Sie iſt das Wirken ſeines Willens, wiefern dadurch das Gute in der Welt beſtehet, und das Böſe vernichtet wird. — Auch die Wahrhaftigkeit Gottes, als die Sichſelbſtgleichheit Gottes in ſeinen Offenbarungen, ſtehet in ſeiner Heiligkeit.

Werden dann dieſe geiſtigen Eigenſchaften Gottes, die ſich in der Welt erweiſen, von der Betrachtung in Gott ſelbſt zurückgefaßt; ſo entſteht 5) der Gedanke der Weisheit Gottes. Denn ſie iſt die geiſtige Urkraft, iſt Gott ſelbſt, der Urgeiſt, gedacht als die gleichſam über der Welt ſchwebende, weltbildende und weltordnende Urvernunft.

58.

Begriff des lebendigen Gottes.

Die Eigenſchaften Gottes ſind nicht als bloße Vermögen zu denken; ſie ſind vielmehr das urlebendige Seyn Gottes, aufgefaßt in verſchiedenen Beziehungen. In dem Gedanken einer jeden wird Gott ſelbſt gedacht, und jede, nach ihrer ganzen Bedeutung gedacht, einigt ſich die andern alle. So müſſen auch ihre Gedanken, nachdem ſich in ihnen der Begriff Gottes verdeutlicht hat, zu und in der Erkenntniß des lebendigen Gottes in eins gefaßt werden.

Es iſt aber der lebendige Gott nicht Gott an ſich gedacht, ſondern Gott, der die Welt wirket und durchwirket, das Urleben als das durch ſeinen Geiſt Schöpfer der Welt aus ſich ſelbſt iſt, als der Grund alſo und zugleich als das Weſen aller Lebendigkeit in der Welt. In und mit ſeiner Lebendigkeit iſt Gott wirklich.

Denn er iſt nicht als ein bloßes Seyn, ſondern in und mit ſeinem Wirken; und ſein Wirken iſt das Weſen und die Kraft der Welt. In dieſem Sinne läßt ſich auch ſagen, daß Gott Daſeyn habe. Es iſt alſo ſein Daſeyn nicht in Abſcheidung von der Schöpfung zu denken, ſondern es iſt ſeine Erweiſung, ſeine Erweiſung aber iſt die Weltſchöpfung. Er iſt als die weltſchaffende Kraft, als das weltſchaffende Leben, eben darum aber nicht als ein Geſchaffenes oder als das Geſchaffene.

59.

Begriff des perſönlichen Gottes.

Gott iſt das weltſchaffende Leben durch ſeinen Geiſt, iſt alſo von ſeinem Geiſte aus der lebendige Gott, und ſo erzeuget ſich der rechte Begriff der Perſönlichkeit Gottes. Sie iſt ſeine Lebendigkeit als eine ſolche gedacht, deren Grund und Weſen die Geiſtigkeit ſey. Nicht ſo alſo hat Gott Perſönlichkeit, daß er ein beſonderes freies und ſich als ſolches andern beſondern Weſen gegenüber ſtellendes Weſen wäre, d. i. als eine Perſon im Sinne des Menſchen, ſondern als das Urleben, das von ſeinem Geiſt aus lebendig iſt und durch ſeine Lebendigkeit die Welt gründete. Als ſolches nämlich iſt es das Leben, welches durch ſeine Geiſtigkeit in unbedingter Selbſtbeſtimmung aus ſich die Welt ſetzend 1) alles Perſönlichſeyn endlicher Lebendigen aus ſich begründet und in ſich trägt, und 2) in der Welt nicht etwa wird, ſich zur Welt entwickelnd, ſondern die Welt, wie ſie ein Ganzes iſt, von ſich aus in ſich beſchließt. — Es iſt alſo die Perſönlichkeit Gottes nicht in Zeitlichkeit zu verſetzen, etwa als ein allmäliges und fortgehendes Perſönlichwerden, ſondern nur von einer Betrachtung aus zu verſtehen, vor welcher die weltſchaffende geiſtige Kraft ihre volle Wirkung und in dieſer ihrer Wirkung ihre eigene volle Bethätigung und Wirklichkeit hat. In dieſem Sinne iſt auch von dem Selbſtbewußtſeyn und der Selbſtmacht Gottes zu reden, nämlich daß Gott, das Urleben, unbedingt ſeiner ſelbſt mächtig durch ſeinen Geiſt und ſein Seyn von Ewigkeit ſelbſt ſetzend, alle Selbſtmacht und alles Selbſtwiſſen in der Welt begründet, ſeine Urgeiſtigkeit in der weltlich wirkenden Geiſtigkeit erweiſend. Nicht

alſo in der Scheidung Gottes von der Welt, ſondern in dem weltſchaffenden Wirken haben auch dieſe Begriffe Gültigkeit, indem es als ein Wirken zu denken iſt, das in ſeinen Wirkungen ſich nicht verliert oder darin aufgeht, ſondern ihrer und in ihnen ſeiner ſelbſt von ſich aus mächtig bleibt und alſo ſeine Geiſtigkeit behauptet. Allerdings aber ſetzen dieſe Begriffe Gottes die Unterſcheidung des Geiſtes und des Seyns im Urleben voraus, und beſtehen eben in der Erkenntniß, daß in Gott, dem Urleben, der Geiſt des Seyns vollkommene Macht hat, und daß alſo Gott, ſelbſt im vollen Selbſtbeſitze, dadurch aller weltlichen Perſönlichkeit Grund iſt.

So wird Gott als der Geiſt des Lebens erkannt, der das Grundſeyn auswirkend ſich durch dieſes Wirken erweiſet. So iſt die Welt durch ihn und in der Welt ſeine Offenbarung und mit ihr ein Wiſſen von ihm auch in dem Menſchen.

60.

Von der Art der Erkenntniß, die der Menſch von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt haben kann.

Wie alſo weiß der Menſch von Gott und von Gottes Verhältniſſe zur Welt? Iſt dieſes Wiſſen ein Meinen oder ein Fühlen, oder ein Glauben? oder iſt es eigentliches Wiſſen?

Es iſt kein M e i n e n, als ein nicht nothwendiges, folglich unſicheres Dafürhalten zufolge einer beliebigen Vorſtellung. Denn der Menſch weiß von Gott in und mit ſeinem Leben und mit der Wirklichkeit der Dinge. — Alſo iſt es ein G e f ü h l? — Allerdings! Wenn aber das Gefühl ein unentwickeltes und unklares Bewußtſeyn iſt, ſo kann und ſoll ſich der Menſch darin klar zu werden ſtreben. Indem er ſich darin klar zu werden ſtrebt und alſo über ſeinen Inhalt ſinnet, ſo findet er zunächſt, daß dieſes Gefühl die Gewißheit in ſich trägt, daß Gott iſt und der Urgrund des Menſchenlebens und der Welt iſt. Dieſe im Gefühle enthaltene Gewißheit wird ihm eben damit, daß er ſie darin findet zu einer g e d a c h t e n Gewißheit, d. i. z u d e m ſ e i n e r ſ e l b ſ t b e w u ß t e n G l a u b e n a n G o t t. Das iſt alſo zunächſt ein im G e f ü h l e ſ t e h e n d e r G l a u b e, eine Gewißheit alſo zwar, ein Fürwahrhalten mit Zuverſicht, ein feſtes Vertrauen; und mehr als ein bloßes Fühlen,

da es zugleich ein Denken iſt; aber es iſt noch kein klares Denken, ſo lange nicht gedacht wird, was das im Gefühle Gegebene und im Glauben mit Zuverſicht Ergriffene iſt.

Wenn aber der Menſch ſich tiefer klar wird in ſeinem Leben, alſo auch in dem Religionsgefühle und dem darin wurzelnden Glauben; ſo tritt das als Gefühl im Seyn befangene urſprüngliche Wiſſen immer mehr aus dieſer Befangenheit heraus und wird zu einem klaren oder eigentlichen Wiſſen eben damit, daß nun in dem zeitlichen Bewußtſeyn des Menſchen der Gefühls- und Glaubensinhalt in das Gebiet des Gedanken emporgeſetzt wird. Der Menſch wird dann immer fähiger ſich ſelbſt und Andern zu ſagen, was das iſt, was er fühlt und glaubt. Das iſt dann nicht ein Anderes als das im Gefühle und Glauben Gegebene und Enthaltene; auch wird der Glaube als Gewißheit dadurch nicht aufgehoben; die Gewißheit ſteht nun aber nicht mehr im bloßen Gefühle, ſondern im Denken, als Geiſtesgewißheit. Darum aber iſt ſie nicht aus dem Leben gehoben; denn das wahre Wiſſen ſteht in dem Leben als deſſen Klarheit. Es bleibt alſo dieſes Wiſſen auch Gefühl in dem Sinne dieſes Wortes, nach welchem darunter eine Beſtimmtheit, ein Zuſtand der Lebenswirklichkeit verſtanden wird, da dieſes Wiſſen kein bloßes Denken, ſondern ein Wiſſen im Leben, ein lebendiges Wiſſen iſt.

Nicht anders aber gelangt der Menſch zu dieſem Wiſſen als dadurch, daß ſich ſein Leben denkend in ſich ſelbſt faßt und ſich denkend ſeiner ſelbſt von ſeinem Grunde aus ermächtiget und ſo den Inhalt ſeines Selbſtgefühles und des darin ſtehenden Glaubens in Gedanken ſetzt. Dieſer Selbſtermächtigung im Denken iſt der Menſch dadurch fähig und bedürftig, daß das Thätige ſeines Lebens Geiſt und daß ſein Geiſt das Weſen ſeiner Seele, alſo auch ſeines Fühlens und Glaubens iſt, ſo daß alſo der Geiſt, indem er von ſich ſelbſt aus, alſo geiſtiger Weiſe, ſein Gefühl und ſeinen Glauben denkend durchdringt, ſich nicht eines Fremden, ſondern ſeiner eigenen Daſeynsſtufe von innen her ermächtigt. So erweiſet ſich's, daß durch das Streben zur Wiſſenſchaft der Glaube als Zuverſicht nicht aufgehoben, daß er vielmehr dadurch nicht bloß geläutert, ſondern auch geſichert, von dem Geiſte aus vergewiſſert wird. Nicht neben dem Gefühle mit dem Glauben ſteht die Thätigkeit, durch welche der

Inhalt des Gefühles und des Glaubens klar wird, in der Seele, als eine ſolche, die ſich nun von auſſen her dem Gefühle und Glauben zuzuwenden hätte. Es iſt vielmehr das Religionsgefühl mit dem in ihm ſtehenden Glauben, wie das Wahrheitsgefühl überhaupt, ſelbſt Geisteswirkung, Vernunftwirkung, eine ſolche nämlich, die ſich innerlich noch nicht für ſich auseinander geſetzt hat; und jene Thätigkeit iſt das aus dem urſprünglichen Bedürfniſſe des Geiſtes hervorgehende Streben des Geiſtes ſelbſt, ſich zu einer höheren Daſeynsſtufe als die iſt, die er in dem Gefühle und von ihm aus in dem Glauben erlangt hatte, von innen aus, alſo durch das Gefühl und den Glauben hin, emporzuſetzen. Die durch olches Streben erlangte Erkenntniß iſt dann eine ſolche, die nicht von der Verſtandesthätigkeit geſchieden, aber weſentlich verſchieden iſt von der Meinung der Erkenntniß Gottes durch ein von dem Endlichen ausgehendes Schließen und Abſtrahiren.

Wie denn aber — könnte man weiter fragen — kann der Menſch in ſich nicht bloß von ſich, ſondern auch von Gott wiſſen? — Er kann es dadurch, daß er in ſich weiß von ſeinem Weſen, d. i. daß er ein ſich wiſſendes Weſen iſt, und daß er, ſich ſelbſt als ein Bedingtes wiſſend, ſich weiß aus ſeinem Grunde. So weiß er alſo in ſich von ſeinem Grunde, und indem er ſich weiß als ſeiend was er iſt aus ſeinem Grunde, weiß er ſich als Leben aus Leben als Geiſt aus Geiſt (18).

Es iſt das alſo ein urſprüngliches Wiſſen, d. i. es iſt im Menſchen mit ſeinem Weſen, iſt in ihm unmittelbar aus ſeinem Grunde. Es iſt alſo in ihm aus Gott; Gott iſt ihm offenbaret in ſeinem Weſen dadurch, daß ſein Weſen Leben iſt aus dem Urleben, Geiſt aus dem Urgeiſte. So weiß er in ſich von Gott aus Gott. Möglich alſo iſt ihm die Erkenntniß Gottes dadurch, daß er aus Gott und daß er ſeinem Weſen nach Geiſt aus Gott und in ſeiner Wirklichkeit nicht abgeſchieden iſt von ſeinem Grunde. Wirklich wird ihm dieſe Erkenntniß, wenn er in ſeiner Wirklichkeit zu ſich ſelbſt, zu ſeinem Weſen, und eben damit zu ſeines Weſens Grunde kommt; und darum iſt es umgekehrt ein Beweis, daß der Menſch recht zu ſich ſelbſt gekommen iſt, wenn er in ſich zu Gott gekommen iſt.

Damit ergibt ſich aber zugleich, daß des Menſchen urſprüngliches Wiſſen von Gott kein angeborner Begriff iſt. Es wird überhaupt kein Begriff angeboren im eigentlichen Sinn, auch iſt keiner urſprünglich in der Seele, ſondern jeder Begriff muß erſt durch das Sichſelbſtbegreifen des Lebens in der Wirklichkeit hervorgebracht werden. So iſt auch das urſprüngliche Wiſſen des Menſchen von Gott, wie alles Urſprüngliche, zwar dem Vermögen und der Kraft nach (dynamiſcher Weiſe) im zeitlichen Menſchen, aber nicht in zeitlicher Wirklichkeit, gleichſam als etwas Fertiges. Des Weſen des Begriffes iſt das Begreifen ſelbſt.

Aber auch nicht dadurch nur iſt dem Menſchen die Erkenntniß Gottes möglich, daß ſein Geiſt, ſeine Vernunft, ein Organ, eine Vernehmungsfähigkeit für die Offenbarung Gottes wäre und als bloßes Organ, bloße Vernehmungsfähigkeit ſie zu erwarten hätte. Denn ſein Geiſt iſt, als ſolcher, urſprüngliche Kraft und Thätigkeit, und weiß, ſich ſelbſt von ſeinem Grunde aus begreifend, von Gott, und iſt eben darum fähig Gottes Offenbarungen auch in der Welt und Geſchichte zu faſſen, weil er das Wiſſen von Gott in ſich trägt.

Es ergibt ſich auch, daß der Menſch Gott nicht durch eine überſchwengliche (intellectuale oder tranſcendente) Anſchauung erkennt. Jede innere Anſchauung kann nur durch eine Verſinnlichung mittelſt des innern Vorſtellens entſtehen, iſt alſo keine reine Erkenntnißweiſe, kein Erkennen des Geiſtes im Geiſte. Das iſt vielmehr das Sichſelbſtbegreifen aus Gott und Gottbegreifen aus Gott in ſich.

Alſo auch nicht durch Extaſe als durch eine Verſetzung des eigenen Bewußtſeyns in Gottes Bewußtſeyn erkennet der Menſch Gott. Urſprünglich iſt des Menſchen Geiſt, alſo auch ſein Bewußtſeyn, nicht geſchieden von Gottes Geiſte, und er erkennet recht, wenn und was er von dieſer urſprünglichen Nichtgeſchiedenheit aus erkennet. Eben darum aber weiß er in ſich aus Gott von Gott, und hat nicht nöthig ſich ſeines Geiſtes, ſeiner Vernunft zu begeben, um Gott zu erkennen, womit vielmehr, wenn es möglich wäre, alles Denken und Erkennen im Menſchen aufhören würde. In ſeinem Geiſte, in ſeiner Vernunft, trägt er die urſprüngliche Gottesoffenbarung.

Eben ſo weiß der Menſch zugleich von Gottes Verhältniſſe zur Welt. Es iſt alſo auch dieſe Erkenntniß eine urſprüngliche, doch iſt ſie zugleich als Erkenntniß im Menſchen, auf des Menſchen Standpunct in der Welt, eine in Bezüglichkeit und Beſchränktheit (in Relativität) ſtehende Erkenntniß. Darum kann der Menſch die Welt nach ihrer Mannichfaltigkeit weder von Gott aus durchſchauen, nach aus Gott deduciren oder conſtruiren. In ſolchen Verſuchen tritt die Phantaſie an die Stelle der Vernunft und ſtrebt vergebens zu erringen, was in dem Lebensſtandpuncte des Menſchen nicht mit Beſtimmtheit klar werden kann. Doch iſt auch dieſes Wiſſen ein wahres Wiſſen und begründet urſprünglich die Erkenntniß alles deſſen, was dem Menſchen auf ſeinem Weltſtandpuncte von der Welt im Beſondern kund wird.

Er kann alſo Gott und ſein Verhältniß zur Welt doch wohl nicht eigentlich begreifen? — Der Menſch iſt ſeinem Weſen nach ſelbſt in Gott als ſeinem Grunde, und ſeinem Daſeyn nach in Gottes Verhältniſſe zur Welt begriffen, nicht Gott im Menſchen. Aber in ſeinem Leben erweiſet ſich ihm Gott als das Urleben, aus dem alles Leben in der Welt iſt, und in ſeinem Geiſte als der Urgeiſt, aus dem alles geiſtige Leben in der Welt iſt. So erkennet er Gott von Gott aus in ſich und von ſich aus zu Gott, nicht zwar vermögend, ſich ſo in ihn zu verſetzen, daß er ihn von ihm ſelbſt aus und in dieſem Sinne an ſich begriffe, aber doch erkennet er ihn in Wahrheit, d. i. er erkennet Gottes ihm von Gott aus offenbares Weſen. Denn Gott iſt ihm in ſeinem Leben und in der Welt wirklich offenbar, wird alſo auch in dieſer ſeiner Offenbarung recht erkannt, ſonſt hätte er ja ſich nicht offenbaret. Indem er ſich zu erkennen gibt, wird er erkannt als der er iſt; und dieſe Erkenntniß kann, wenn ſie ſich im Menſchen verdeutlicht hat, der Begriff Gottes genannt werden.

Es erhellet zugleich die Nichtigkeit der Behauptung, daß das Weſen Gottes nur negativ, d. i. wie es nicht iſt, erkannt werden könne. Eine ſolche Erkenntniß wäre keine Erkenntniß; ein bloß negativer Begriff iſt kein Begriff. Das Negative im Begriffe dient nur zur Beſtimmung des Poſitiven. Nun aber iſt Gott nur Po-

ſitives und trägt keine Negation in oder an ſich; und als ſolcher wird er nicht von dem Negativen aus, das doch eigentlich das Nichtwirkliche iſt, ſondern von dem wahrhaft Wirklichen in der Welt aus als deſſen Grund und Urweſen erkannt, alſo als die Urwirklichkeit und Urkraft, welche die Gründung und Setzung alles wahrhaft Wirklichen in der Welt iſt.

Zweite Abtheilung.

Die Religion als Frömmigkeit, an ſich oder ihrem Weſen nach betrachtet.

61.

Allgemeiner Begriff der Religion als Frömmigkeit.

Eintheilung.

Es kann Gott in ſeinem auch des Menſchen Leben befaſſenden Verhältniſſe zur Welt, es kann dieſes Verhältniß als ein von Gott aus wirkliches, nicht ohne Wirkſamkeit in dem Leben des Menſchen ſeyn, wenn der Menſch ſich ihm nicht verſagt. Es kann nicht ohne Wirkſamkeit ſeyn: 1) weil es ein Lebensverhältniß, ein Verhältniß von Leben zu Leben, alſo auch ein Verhältniß des Wiſſens iſt; 2) weil es ein inneres Lebensverhältniß iſt, alſo kein bloß beſtimmendes, ſondern ein von innen her, wie aus der Wurzel des Menſchenlebens her ſich in ihm erweiſendes; — 3) weil es das urſprüngliche innere Lebensverhältniß iſt, alſo dasjenige, kraft deſſen das Menſchenleben iſt, was es weſentlich iſt. Als ſolches muß es das ganze Leben des Menſchen durchdringen.

Der innere Lebenszuſtand, der aus der Wirkſamkeit dieſes Verhältniſſes hervorgeht und weſentlich in ihr beſteht, iſt die Frömmigkeit. Erſt in ihr wird die Erkenntniß Gottes zur Religion, ſo jedoch daß dieſe Erkenntniß ſelbſt zur Religion gehört. Denn die Frömmigkeit iſt keine Naturwirkung im Menſchen, ſondern eine Geiſteswirkung, und erweiſet ſich als ſolche auch im Denken als fromme Ueberzeugung. Und von der anderen Seite iſt die Erkenntniß Gottes ſelbſt in dem Verhältniſſe Gottes zum Menſchen und zur Welt gegründet und gehet aus der Wirkſamkeit deſſelben im Menſchengeiſte hervor. Sie gehöret alſo ſelbſt zur

Frömmigkeit und bedinget und beſtimmt durch ihre Beſchaffenheit die Beſchaffenheit deſſen, was ſonſt noch die Frömmigkeit ausmacht, ſo wie überhaupt die Erkenntniß, die der Menſch hat, die Beſchaffenheit ſeines übrigen Lebens bedinget und beſtimmt.

Für die Betrachtung des Urſprünglichen iſt die Wirkſamkeit des Verhältniſſes Gottes zum Menſchen, alſo auch ihre Wirkung, die Frömmigkeit, in allen Menſchen dieſelbe; denn es iſt in allen daſſelbe Menſchenweſen und für alle derſelbe Gott, welcher alſo zu allen in demſelben Verhältniſſe ſteht. In jedem einzelnen Menſchen aber wird ſich die eine urſprüngliche Wirkſamkeit des Urverhältniſſes in eigenthümlicher Art erweiſen, wenn ſie ſein Lebensdaſeyn von deſſen Grunde herauf durchdringet und alſo in ihm zeitlich lebendig iſt. Denn wie ſie von der Einheit ihres Grundes aus allgemein iſt und die Beſonderheit des Menſchen, deſſen Leben ſie durchdringet, eben dadurch der Selbſtſucht entziehet, daß ſie dieſelbe in die urſprüngliche Einheit und die in ihr gegründete Allgemeinheit zurückſetzt; ſo nimmt ſie ſelbſt ihrerſeits, in dieſe Beſonderheit einwirkend, um ihre Eigenwilligkeit aufzulöſen, die Eigenthümlichkeit ihrer Weiſe in ſich auf. Alſo eine Frömmigkeit, wie eine Tugend, in unendlicher Mannichfaltigkeit der zeitlichen Erweiſung. Hier iſt ſie zu betrachten, wie ſie ihrem Weſen nach dieſelbe iſt, und vorerſt noch ohne Berückſichtigung der trübenden und verkehrenden Einwirkungen der Sinnlichkeit und Selbſtſucht des zeitlichen Menſchen.

Unterſcheiden aber muß die Betrachtung zum Zwecke der Deutlichkeit, wie ſich die Frömmigkeit, ihrem Weſen nach betrachtet, erweiſet: 1) unmittelbar in dem Leben des Menſchen an ſich, indem ſie es innerlich und nach außen zu durchdringet; 2) in Ueberzeugungen von dem Laufe der Welt, wie fern er von Gott aus in Beziehung zum Menſchen ſtehet; und eben darum 3) in Erwartungen. — Es folgen ſich dieſe Betrachtungen in der angegebenen Ordnung aus innerer Nothwendigkeit, weil ihre Gegenſtände in einer ſolchen lebendigen Verbindung ſtehen, daß der folgende aus dem zunächſt vorhergehenden — die Ueberzeugung von dem Weltlaufe aus der frommen Geſinnung und die Erwartung aus jener Ueberzeugung — von ſelbſt hervorgeht.

Erſter Abſchnitt.

Die Religion als Frömmigkeit wie ſie ſich in dem Leben des Menſchen an ſich erweiſet.

I. Ueberhaupt.

62.

Das Leben des Frommen ein Leben in und aus Gott.

Es iſt zuerſt im Allgemeinen zum Gegenſtande der Betrachtung zu machen, wie die Religion als Frömmigkeit das ganze Leben des Frommen durchdringt; ſodann im Beſondern, wie ſie ſich von ſeinem Innerſten aus in allen ſeinen Beziehungen erweiſet.

Das Leben des Frommen iſt mit Wiſſen und Willen ein Leben in Gott und aus Gott. Es findet ſich urſprünglich als ein Leben, das aus Gott iſt, was es weſentlich iſt, und das in Gott ſtehet; alſo will es auch nichts anderes ſeyn, will nichts für ſich allein ſeyn, will ſich nicht aus Gott verſetzen, ſondern will in ihm bleiben und was es für ſich, in ſeinem Daſeyn iſt, nur aus ihm ſeyn.

Dieſes Beides alſo in Einem: das wiſſentliche und freie Bleiben des Menſchen in Gott und ſeine Belebung aus Gott, iſt das Weſen der Frömmigkeit. Denn das iſt die urſprüngliche Bethätigung des Verhältniſſes Gottes zum Menſchen, iſt dieſes Verhältniſſes urſprüngliche wirkſame Erweiſung im Leben des Menſchen. Mit anderen Worten: das Leben des Frommen findet ſich urſprünglich Gott geeinigt und bleibt in dieſer Einigung auch indem es ſelbſt ſich nach außen erweiſet. Es iſt in ſeinen Gedanken und ſeinen Gefühlen, in ſeinem Streben, in ſeinen Geſinnungen und Handlungen nichts anders als was es in und aus Gott iſt, iſt ein Gott ergebenes und aus Gott beſeeltes Leben.

63.

Wie damit die Selbſtſtändigkeit des Menſchen beſtehet.

Kann aber und wie kann mit ſolchem Leben die Selbſtſtändigkeit, die Freiheit, und das Bewußtſeyn von ihr beſtehen?

Man könnte ſagen, ſie beſtehe nicht damit und ſolle überhaupt nicht beſtehen; der Fromme habe als ſolcher ſich ſeiner Selbſtſtändigkeit gegen Gott begeben, und dieſe Selbſtbegebung ſey das Weſen

der Frömmigkeit. Dieſe Antwort ſcheint in dem innern Wiſſen des Menſchen, daß er ſich ſeines eigenen Willens gegen Gottes Willen begeben müſſe um fromm zu ſeyn, das Zeugniß ihrer Wahrheit zu finden; und doch enthält ſie, wenn ſie unbedingt gelten will, eine zweifache Falſchheit. Sie iſt falſch 1) wiefern ſie eine Selbſtſtändigkeit des Menſchen als eine unbedingte vorausſetzt. Sie iſt falſch 2) wiefern ſie dann das Weſen der Frömmigkeit in Selbſtbegebung des Menſchen ſetzt. Wohl kann das Leben des Menſchen mit ſeiner Selbſtſtändigkeit zeitlich in Gegenſatz gegen Gott treten; urſprünglich aber iſt ſein Selbſt und ſein Bedingtſeyn aus Gott nicht geſchieden, ſteht nicht neben oder wider einander (40). Sonſt müßte der Menſch zwei Weſen, ein von Gott unbedingtes, alſo an und aus ſich ſeiendes, und ein anderes aus Gott haben, und aus ihnen ein zweifaches Lebendigkeitsgeſetz. Ja es müßte noch ein drittes als die Entſcheidungskraft, welches von dieſen Geſetzen in dem ſo zuſammengeſetzten Menſchen herrſchen ſolle, hinzukommen; und es wäre kein urſprünglicher Grund, keine innere Nothwendigkeit vorhanden, vielmehr dem einen als dem andern zu folgen. In Wahrheit aber erzeugt ſich erſt mit der Zeitlichkeit und Beſonderheit des Lebens die Möglichkeit, ſich aus der urſprünglichen Lebenseinheit heraus in eine falſche, nur in negativem Sinne unbedingte, innerlich gehaltloſe und geſetzloſe Selbſtſtändigkeit und mit ihr in Gegenſatz gegen die urſprüngliche Bedingtheit zu verſetzen; und dieſe falſche Selbſtſtändigkeit muß allerdings aufgeopfert werden, auf daß der Menſch, in ſein urſprüngliches Verhältniß zu Gott zurücktretend, fromm ſey. Die wahre Selbſtſtändigkeit aber des Menſchen und ſein Bedingtſeyn aus Gott iſt urſprünglich eins, da ſein Leben nur als ein ſolches, das in Gott ſtehet und Leben aus Gott iſt, auch in ſeinem Anſichſeyn ein wahres Selbſt mit wahrem innern Weſens- und Lebensgehalte iſt. Nur dadurch nämlich, daß es durch Gottes Urthätigkeit als ein geiſtiges, d. i. ein ſeiner Selbſt mächtiges Leben geſetzt iſt, alſo aus Gott, aber ohne Ausſcheidung aus ihm, nur dadurch iſt es von Gott aus ein Selbſt, ein ſelbſtſtändiges Leben.

So iſt das Leben des Menſchen zwar kein urſelbſtſtändiges, iſt aber als ein ſolches Leben, in welchem der Geiſt nicht im Seyn

befangen iſt, der Unbedingtheit theilhaftig. Dieſe aus Gott dem Menſchenleben zu Theil gewordene Unbedingtheit iſt die Freiheit des Menſchen. Kraft derſelben kann der Menſch nach außen zu von ſich ſelbſt aus leben, als wenn er ein in ſich ſelbſt ſtehendes Leben wäre. An ſich aber iſt dieſe Freiheit, wenn man von ihrem Urſprunge und der Bedeutung, die ſie aus ihm hat, abſieht, und ſie nur als das Vermögen der Selbſtbeſtimmung im Menſchen betrachtet, weſenleer und geſetzlos. Weſen und Geſetz hat und iſt ſie nur wenn ſie ſich nicht von ihrem Urgrunde abſchließt und ausſcheidet, ſondern aus ihm Kraft und Leben iſt. Nur dann iſt ſie die urſprünglich lebendige Freiheit und als ſolche die urſprünglich freie, die rechte und volle Lebendigkeit des Menſchen. Und eine ſolche iſt die Freiheit, die Selbſtſtändigkeit des Frommen. Sein Leben findet und bewahrt ſich als ein Leben aus Gott und findet und bewahret eben damit ſein wahres Selbſt.

Freilich wohl, nicht unmittelbar ſtehet der einzelne zeitliche Menſch als ſolcher in Gott, ſondern vermittelſt des urſprünglichen Menſchenlebens, das ihn mit allen andern einzelnen Menſchen in ſich trägt. Es iſt was es iſt aus Gott, durch den Gedanken und Willen Gottes, der ſein Weſen und als ſolches die urſprüngliche Kraft ſeiner Daſeynswirklichkeit iſt. Sein in Gott ſeiendes Weſen iſt alſo eine Selbſtbeſtimmung des göttlichen Weſens und verwirklicht ſich nach außen durch Selbſtſetzungen, welche die Menſchenindividuen ſind. Wiefern es in der Beziehung auf ſeine Weltſtelle als ein beſonderes, alſo eigenthümliches, gedacht wird, ſofern iſt es der Urmenſch; nicht als ein allgemeiner Begriff, ſondern als ein Begriff, welcher ideale Wahrheit hat, als die Menſchheit, wiefern ſie das geiſtige Weſen der Menſchen iſt. Nur durch den Urmenſchen iſt das Leben der einzelnen zeitlichen Menſchen Gott geeinigt — eine Vermittelung, die für alle Menſchen gilt —; alſo auch nur durch ihn lebet der Fromme ein Leben aus Gott.

64.

Das lebendige Bewußtſeyn des Gegründetſeyns in Gott als das urſprüngliche Religionsgefühl.

Das tiefſte Bewußtſein alſo, das tiefſte Gefühl der Seele des frommen Menſchen, iſt ihr Bewußtſeyn, ihr Gefühl, in ihrem

Weſen aus Gott bedinget zu ſeyn. Es iſt als Gefühl das Grundgefühl aller frommen Gefühle. Keinesweges aber iſt es das Gefühl eines bloßen Abhängigſeyns als von einem Aeußeren, Mächtigern, deſſen Macht und Willen es ausgeſetzt und unterworfen ſey; ſondern vielmehr ſeinem poſitiven Inhalte nach das Gefühl des Gegründetſeyns in Gott. Darum iſt es ein Bewußtſeyn, aus welchem die volle Lebensſicherheit und Lebenszuverſicht quillet. Denn mit allen ſeinen Kräften und urſprünglichen Beſtrebungen findet ſich das Leben des Frommen in Gott gegründet.

65.

Wie ſich dem Frommen ſeine Lebenskräfte und urſprünglichen Beſtrebungen heiligen.

Seine Erkenntnißkraft erkennet er in dieſem Bewußtſeyn als Erkenntnißkraft aus Gott, und die urſprünglichen Geſetze ſeines Erkennens als Geſetze aus Gott, die alſo unveränderlich und ewig ſind. Darum ſind ſie ihm heilig; er ſcheuet ſich ſie zu verletzen, und fühlt es als einen Frevel ſie zum Dienſte unlauterer Zwecke zu mißbrauchen. So heiligt ſich ihm das Streben nach Erkenntniß, und auch die Wiſſenſchaft wird ihm heilig als die Entwickelung des Wiſſens, das von Gott aus in der Welt und für ſeine Stelle in der Welt auch in ihm iſt. Und ſo nur, d. i. als die Wiſſenſchaft an ſeiner Stelle in der Welt, nicht nach ihrem Grunde und Weſen, iſt ſeine Wiſſenſchaft, die menſchliche, eine beſondere, durch Beziehungen beſtimmte und beſchränkte. — So ſichert ſich ihm zugleich der Glaube an Wahrheit. Es verſchwindet die Lehre des Zweifels vor dem Wiſſen aus der Tiefe ſeines Lebens. Er weiß, daß das wahr iſt, was aus Gott in der Welt iſt. An dieſer Gewißheit hat er einen feſten Grund der Selbſterkenntniß. Was in ihm urſprünglich iſt und in gerader Richtung aus dem Urſprünglichen ſeines Lebens hervorgeht, das iſt das Wahre in ihm, denn es entſpringet aus dem Urwahren. Und aus demſelben Urgrunde alles Wahren und in der Beziehung auf ihn hin vermag er auch die Dinge zu erkennen, zu denen ſein zeitliches Leben in Verhältniß ſtehet.

Auch ſeine Willenskraft und Thatkraft erkennet er in jenem Bewußtſeyn als Kraft aus Gott und ihre urſprünglichen

Geſetze als den Ausdruck des ewigen Willens Gottes. So heiligt ſich ihm ſeines Lebens urſprünglicher Wille. Denn er iſt — das weiß er — nicht ſeines Lebens beſonderer Wille, ſondern ein Wille, der aus Gott auch in ihm iſt, und Gottes Wille iſt unveränderlich. Daher die Unerſchütterlichkeit ſeines Glaubens an das Gute und Rechte; denn er weiß, es iſt in dem ewigen Willen gegründet. Daher auch die innere Sicherheit ſeines Wollens und Handelns. Er iſt darin ſich ſelbſt getreu und iſt zugleich Gott getreu; denn was ſeines Lebens wahrer Wille iſt, das will es aus Gott an ſeiner Stelle in der Welt. — So heiligen ſich dem Frommen die Geſetze des Guten. So heiligt ſich ihm die Tugend. Er erkennet ſie als die geiſtige Kraft, die aus Gott im Menſchen wirket und eben als ſolche Kraft die urſprüngliche Freiheitskraft des Menſchen iſt, durch welche ſich ſein Leben in volle Einſtimmung zu ſich ſelbſt und zur Welt und eben damit zum Willen Gottes für ſeine Stelle in der Welt ſetzen kann. So ſtehet ihm die Tugend in der Religion und die Tugendlehre in der Religionslehre, und die Religion als Erkenntniß iſt ihm in dieſer Beziehung die Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote.

In und mit der Heiligung ſeiner Erkenntnißkraft und Willenskraft heiligt ſich ihm ſeine Vernunft, welche die urſprüngliche Einheit dieſer Kräfte iſt. Denn er weiß, ſie iſt nicht ſeine Vernunft als eine auch in ihrem Grunde und Weſen beſondere, ſondern ſie iſt der Geiſt, der von Gott aus in der Welt und auch in ihm iſt für ſeine Stelle in der Welt. So ſichert ſich ihm das Vertrauen auf die Vernunft; es findet ſich von Gott aus gegründet.

Auch die Kräfte, die in den verſchiedenen Beziehungen des Lebens aus der Vereinigung jener geiſtigen Grundkräfte hervorgehen, bekommen in dem Leben des Frommen urſprüngliche Tiefe und Heiligung. Insbeſondere die Kraft des geiſtigen Bildens, wenn ſie die vorherrſchende ſeines Lebens iſt. Begeiſtert aus Gott hebt ſie aus urſprünglichem Lebensgrunde das Ueberſinnliche herauf und ſtellt es in ſinnlicher Hülle vor den Menſchen hin, auf daß es in ihr ſeinem beſchränkten Sinne vernehmlich durch ihn ſein Gemüth anſpreche und es zu der Ahnung des Göttlichen erwecke.

Es heiligen ſich alſo durch die Religion alle geiſtige Lebensſäfte und urſprüngliche Lebensbeſtrebungen des Menſchen. Sie beſteht ſelbſt weſentlich in dieſer Heiligung. Es heiligen ſich durch die Religion mittelbarer Weiſe auch die Naturkräfte des Menſchenlebens, indem ſie durch dieſelbe ihrer eigenen Luſt und Rohheit entnommen und in das wahre Leben des Geiſtes zurückgeſetzt werden, zur Vermittlung ſeiner Wirkſamkeit in der Welt.

Indem ſo die Religion das ganze Leben des Menſchen durchdringet, iſt ſie in ihm lebendig. Sie geht in ſeine Seele ein und nimmt ſie in ſich auf, und wird ſo ſelbſt zum Leben des Menſchen. Eben damit zwar nimmt ſie in Jedem eine lebendige Eigenthümlichkeit an; nicht aber ſo daß ſie von der Natureigenthümlichkeit eines Jeden überwältigt in ihr zu einem ſinnlichen Lebenszuſtande würde, ſondern vielmehr ſo, daß ſie die Natureigenthümlichkeit, ohne ſie aufzuheben, von ihrer urſprünglichen Geiſtigkeit aus läuternd dem Geiſte gewinnet. Darum iſt ſie auch, wenn ſie recht lebendig iſt, nicht als ein bloßes Gefühl in der Seele, ſondern als ein Gefühl das urgeiſtigen Urſprunges und alſo auch Gedanke und Kraft iſt. Wohl aber mag ſie ſich hier mehr in dieſer, dort mehr in jener Form erweiſen; bei dieſen Menſchen mehr in der Reinheit und Innigkeit des Herzens, bei andern mehr in der Tiefe und dem Ernſte des Geiſtes. Allen aber gibt ſie die Gewißheit der urſprünglichen Lebensgründung.

Darum wirket der Fromme auch im äußern Leben mit Zuverſicht, aber ohne Vermeſſenheit und mit Selbſtbeſcheidung. Er beſchränkt ſich in ſeinem Streben auf das Maß der ihm verliehenen Kraft in der durch ſeine beſondere Stelle in der Welt beſtimmten Richtung, und beſcheidet ſich, wenn der Erfolg ſeinem Streben nicht entſpricht, daß das Gute nicht gerade durch ihn verwirklicht werden müſſe. Zugleich behütet ihn die Religion, da ſie dem Leben Tiefe und eben damit Fülle gibt, vor der Dürftigkeit eines Daſeyns, das nur ein äußeres Lebensgetriebe iſt, vor der leeren Oberflächlichkeit der Gefühle, Beſtrebungen und Freuden. Auch bewahret ſie vor der Sclaverei unter Sachen und Begierden, da ſie das Wirken der wahren Lebensfreiheit iſt.

66.

II. Im Beſondern.

Die Religion als Frömmigkeit in den Gefühlen und Geſinnungen gegen Gott.

Wenn die Religion als Frömmigkeit das ganze Leben des Menſchen durchdringet, ſo erweiſet ſie ſich auch in allen Richtungen, Verhältniſſen und Beziehungen, alſo nicht allein im Innern ſondern auch im Aeußern ſeines Lebens, im Aeußern aber, d. i. in ſeinen Weltbeziehungen, als aus dem Innern.

Im Innern des Lebens des Menſchen erweiſet ſich die Frömmigkeit zunächſt in Gefühlen, welche, als entſprungen aus der geiſtigen Lebenstiefe, nicht vorübergehende Bewegungen ſind, ſondern zu bleibenden Seelenzuſtänden, und, da ſie auch das Denken und Wollen beſeelen, zu Geſinnungen werden. So erweiſet ſie ſich vorzüglich in der Richtung der Menſchenſeele zu Gott

1) in den Gefühlen und Geſinnungen der Ehrfurcht vor Gott. Es ſind die Gefühle und Geſinnungen der unbedingten Achtung des Heiligen und der tiefen Scheu vor ihm, die mit keinem freveln Uebermuthe beſtehet. Sie ſind das Weſen der wahren Gottesfurcht.

2) in den Gefühlen und Geſinnungen der Demuth, d. i. der gänzlichen Selbſtbeſcheidung vor Gott. Denn der Fromme weiß und fühlt, daß er vor Gott und gegen ihn kein Verdienſt hat. Er verachtet nicht die Menſchheit in ſich, macht ſich nicht ſchlecht — das thut die falſche, den geiſtlichen Dünkel nährende Demuth — aber er weiß und fühlt, daß er, was er Gutes iſt und vermag, nur durch die Kraft iſt und vermag, die er aus Gott hat und die ſein wahres Weſen iſt. Von ſelbſt treten alſo

3) die Gefühle und Geſinnungen der Dankbarkeit hinzu, als der Anerkennung, daß Gott, die Urliebe, der Urquell aller wahren Güter iſt. Auch

4) Die Gefühle und Geſinnungen der willigen Ergebung und des unbedingten Vertrauens. Denn der Fromme weiß, daß nicht Willkür und Gewalt ſondern Liebe das Geſetz iſt, das aus Gott ſein Leben leitet. Darum auch einigen ſich mit den

Gefühlen und Geſinnungen der Hingebung an Gott in der Seele des Frommen

5) die Gefühle und Geſinnungen der Belebung aus Gott. Denn aus Gott — weiß er — iſt wahres, freies, iſt ewiges Leben auch in ihm. Beide Arten von Gefühlen und Geſinnungen durchdringen ſich

6) in der Liebe zu Gott. In ihr fühlt ſich der Menſch Gott hingegeben, Gott eigen, und zugleich lebendig aus Gott. Denn Liebe als Gefühl iſt Gefühl der Lebenseinigung und der daraus quellenden Lebensbefriedigung; die Lebenseinigung aber erfolgt durch Geben zugleich und durch Empfangen des Lebens. So iſt die Liebe Gottes die Seele ſelbſt der Frömmigkeit und der lebendige Grund der Lebensbeſeligung.

Aus dieſen Gefühlen und Geſinnungen erzeugen ſich, wenn ſie die Seele erfüllen, von ſelbſt die Seelenzuſtände der Andacht, d. i. der Hinwendung des geſammelten Gemüthes zu Gott — einer Hinwendung, welche, mit der Oeffnung des Herzens vor Gott verbunden, zum Gebete wird; — der Sehnſucht nach voller Einigung des Lebens mit Gott; — der Gottesinnigkeit, d. i. der innern Befriedigung und Lebensfreudigkeit in dem Gefühle der Lebenseinigung mit Gott; — und der Begeiſterung aus Gott, d. i. des Lebenszuſtandes, worin der Fromme ſeine Gedanken und ſein Streben von Gott aus auf das Höhere im Leben gerichtet, auch wohl ſeine Kraft des Erkennens und Thuns durch das Wirken des Gottesgeiſtes in ihm erhöhet fühlt, zwar nicht über den Standpunct und die Grenzen der Menſchenkraft überhaupt, aber doch über die gewöhnliche Beſchränktheit, wenn nämlich aus der Andacht entweder eine größere Klarheit in ſein Leben eintritt und ſich über die Vergangenheit und in die Zukunft hin verbreitet, oder eine größere Entſchiedenheit und Feſtigkeit zum großen Entſchluſſe und zur großen That. — Der Zuſtand der Begeiſterung iſt bei dem wahren Frommen nicht Schwärmerei, ſondern von Beſonnenheit und Beſcheidenheit durchdrungen; iſt auch nicht eine ſchnell vorübergehende Aufwallung, ſondern als Richtung auf das Höhere ſein dauernder Lebenszuſtand. Das Höhere aber im zeitlichen Menſchenleben iſt Alles worin ſich das Ewige erweiſet, be-

beſonders wiefern es durch den Menſchengeiſt im Zeitlichen verwirklicht werden ſoll.

Der Inbegriff dieſer Gefühle und Seelenzuſtände in Verbindung mit den Aeußerungen und Handlungen, worin ſie ſich ausdrücken oder worin ſie Erweckung und Nahrung finden, iſt die Gottesverehrung. Damit verbindet ſich das aufrichtige und freudige Bekenntniß der frommen Ueberzeugungen und Geſinnungen; jedoch ohne ſie zur Schau zu tragen oder gegen Andere damit zudringlich zu ſeyn.

67.

Die Religion als Frömmigkeit in dem äußern Leben und den äußern Lebensbeziehungen.

Im Aeußern des Lebens erweiſet ſich die Frömmigkeit durch deſſen Beſeelung von der Religion. Denn nicht in der Abſonderung von dem äußern Leben beſteht die wahre Frömmigkeit; auch nicht bloß in Gefühlen und Betrachtungen; noch weniger aber in bloßen Handlungen, welche als ſolche, geſchieden von dem Innern, nur todte Werke ſind. Sondern ſie durchdringet und einigt das ganze Leben. Nicht zwei Leben führt der wahrhaft Fromme, ein frommes und ein weltliches, mit abgetrennten Zwecken und Geſetzen. Nicht alſo auch nur überhaupt in frommen Geneigtheiten erweiſet ſich die Religion als Frömmigkeit, insbeſondere in der Geneigtheit gern an Gott zu denken, des innern Lebens Verhältniß zu Gott zu erwägen, die äußern Lebensereigniſſe von Gott aus zu betrachten, die Aufmerkſamkeit und das Nachſinnen den Lehren zuzuwenden, welche von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt und zum Menſchen handeln; ſondern ſie erweiſet ſich auch in allen Beziehungen und Verhältniſſen des äußern Lebens, vorzüglich gegen andere Menſchen.

Sie erweiſet ſich in dieſer Beziehung als Liebe. Liebe iſt die Lebensſeele des wahrhaft frommen Menſchen. Sie entſpringet in ihm daraus, daß er mit allen Menſchen gemeinſchaftlich vermittelſt des urſprünglichen Menſchenlebens in Gott ſteht und aus Gott lebt; denn dieſes Urverhältniß iſt in dem Frommen kein bloßer Gedanke, ſondern auch ein Wirken, und was es in ihm wirket, die Liebe, iſt in ihm kein bloßes Gefühl, ſondern eine geiſtig

beſeelte Geſinnung, die mit der Zuneigung zu den Menſchen zugleich die Kraft eines warmen, aber beſonnenen Strebens in ſich trägt. Darum belebt ſie ihn zum thätigen Mitwirken für den Zweck, daß alle Menſchen mit einander vereinigt in den Daſeynszuſtand eintreten mögen, der ihrem Weſen und ihrer Stelle in der Welt entſpricht.

Es iſt aber die Liebe, die den Frommen gegen alle Menſchen beſeelt, unmittelbar von der Achtung jedes Menſchen als ſolchen durchdrungen. Denn er weiß, daß jeder Menſch, wie er ſelbſt, aus Gott iſt; daß jeder mit ihm auf gleicher Stufe in der Weltlebendigkeit ſteht und ſeines Urſprunges aus Gott bewußt werden, auch durch ſeine Freiheitskraft ſeiner zeitlichen Lebenserweiſungen mächtig ſeyn und ihnen die rechte Beſchaffenheit geben kann. Dieſe Achtung iſt alſo die Anerkennung der Menſchheit in jedem Menſchen. Sie iſt das innere Weſen, das Lebensprincip der Gerechtigkeit, und wird ſich als ſolches in allen Lebensverhältniſſen, worin der Fromme mit andern Menſchen ſteht, wirkſam erweiſen, wird ihn bewahren, in irgend einem Menſchen die Menſchheit zu verletzen und überhaupt irgend Jemand Unrecht zu thun. Es iſt nur eine Folge dieſer von der Liebe beſeelten Achtung, auch die eigenthümlichen Formen zu achten, in welchen ſich in Andern die Religion lebendig erweiſet. Der wahrhaft Fromme wird ihre urſprüngliche Wahrheit anerkennen und gelten laſſen, ohne ſich der Form, in welcher die Wahrheit in ihm lebendig iſt, dagegen zu begeben. Wohl zwar wird er belehren und im Guten fördern, aber nicht zum gleichförmigen Glauben zwingen wollen.

In der Beziehung auf diejenigen Menſchen, die ihm im Leben zunächſt ſtehen, heiligen ſich dem Frommen erſtlich die Verbindungen, welche äußerlich betrachtet bloße Naturverbindungen ſcheinen, zunächſt alſo die Verhältniſſe des Familienlebens. Denn er weiß und fühlt, da das Ueberſinnliche in ſein Gemüth eingetreten iſt, daß die Lebensverwandtſchaften aus urſprünglicher Lebenseinheit hervorgehen.

Heilig iſt ihm auch der Staat, als das Lebensſtreben und die Lebensordnung, wodurch die Menſchen aus urſprünglicher, von Gott aus wirkender Geſetzlichkeit vereinigt ihren Lebenszweck äußer-

lich zu verwirklichen und darin den Willen Gottes zu erfüllen ſuchen. So erkennt er die urſprüngliche Begründung des Staats. Er iſt ihm nicht eine bloß äußerliche und willkürliche Anſtalt, die nur einſtweilen noch der Religion als einer pſychiſch wirkenden Hülfe für ihre Zwecke nicht ganz entbehren könne. — Heilig iſt ihm die Kirche, da ſie das zeitliche Leben in dem ewigen halten und von ihm aus geiſtigen ſoll. — Heilig ſind ihm alſo auch alle die Ordnungen und Einrichtungen des bürgerlichen und kirchlichen Lebens, welche nicht willkürlich, ſondern von dem Geiſte aus nothwendig ſind, auf daß theils in ihnen, theils durch ſie das Leben ſeinen ihm von Gott geſetzten Zweck im Zeitlichen erreiche.

So heiligt ſich ihm auch ſein beſonderer Beruf, d. i. ſein beſonderer Wirkſamkeitskreis, welcher innerlich durch ſeine Anlage, äußerlich durch ſein Amt oder Geſchäfft und durch ſeine beſondere Stellung in dem Vereine der Menſchen beſtimmt wird. Er erkennet ihn als die Hinweiſung auf das, was er nach dem Willen Gottes in der Welt thun, wie und wo er zu der Löſung der allgemeinen Aufgabe der Einführung des Reiches Gottes auf der Erde mitwirken ſoll.

So alſo erweiſet ſich die Frömmigkeit überhaupt als die gänzliche Durchdrungenheit des Lebens des Menſchen von dem Geiſte Gottes und eben darum als die Heiligung ſeines zeitlichen Lebens. Daher dann auch von ſelbſt die Geduld und das Vertrauen, die Gelaſſenheit und der Muth, womit der Fromme die Beſchwerlichkeiten und Widerwärtigkeiten des zeitlichen Lebens erträgt. Denn ganz anders betrachtet er die Welt und ihren Lauf als derjenige, deſſen Gemüth ſelbſt in dem Weltlaufe befangen iſt.

Zweiter Abſchnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie ſie ſich in den Ueberzeugungen des Menſchen von dem Laufe der Welt erweiſet.

68.

Wie die Menſchengeſchichte dem Menſchen erſcheint, der ſich ihr ohne innere Lebenszuverſicht zuwendet.

Wie ſich dem Menſchen, der ſeinen Blick zum Himmel erhebt, eine ewige Geſetzlichkeit des Daſeyns vor Augen ſtellt; und wie ſein Verſtand nicht allein in der Wechſelwirkung der Weltkörper, ſondern auch in den Beziehungen der mannichfaltigen Naturdinge der Erde aufeinander und in ihrer innern Einrichtung eine wunderbare Zweckmäßigkeit nicht verkennen kann (34): ſo tritt ihm dagegen aus der Menſchengeſchichte, wenn er nur von außen in ihr Aeußeres ſchaut, eine verwirrende Unordnung entgegen. Sie ſcheint einem Strome gleich, der anfangslos und endlos, wie grundlos, Alles, was er aus ſich emportreibt auch wieder verſchlinget. Die Zeiten, die Völker der Vergangenheit, ſind nur verſchiedene Theile und Richtungen ſeines bald wild forteilenden, bald träge bleibenden, auch wohl Seen und Sümpfe abſetzenden Laufes; und nun größtentheils und auf immer verlaufen oder vertrocknet! — So iſt auch die Gegenwart an ſich weſenlos, iſt nur ein vorübergehender Zuſtand des mannichfach getheilten Stromes der Zeit. Nur ſcheinbar iſt ihr Beſtehen. Sie wird bald zerfloſſen, wird bald Nichts ſeyn mit allen ihren Freuden und Leiden, Entwürfen und Beſtrebungen. Ja, ſie iſt auch jetzt ſchon Nichts! So findet der Menſch, der das denkt, auch ſich ſelbſt nur eine der bald zerrinnenden oder zerſchellenden Wellen dieſes Stromes, oder eine ſeiner Blaſen, in denen er ſich ſpiegelt. Wie viele zergehen kaum entſtanden! und wenn nur alle ſanft verflöſſen! Aber es iſt da in dem Fortſtrömen ſehr oft zugleich ein wildes Toben und ein feindliches Zerſtören. Es dränget und vernichtet eine Welle die andere; viele werden verſchlungen von bodenloſen Strudeln, andere werden gewaltſam zerſchlagen am felſigen Ufer; und ganze Wogenmeere ſtürmen gegeneinander. — Bisweilen zwar und hier und da ſcheint es als

wenn ein ſteter, ruhiger, geſetzlicher Gang eintreten wollte in dieſen Strom des Lebens. Aber es iſt nur Schein. Denn was könnte halten oder Ordnung geben? — Alle Kraft ſelbſt, die da erſcheint, iſt ja nur ein Fließendes und fließend Vergehendes, iſt nur ein Drang oder ein Spiel des Stromes. — Die Tugenden alſo, die hier und da aus der wilden Bewegung der Menſchengeſchichte hervorleuchten — der ordnende Verſtand, der geſetzgebende Wille, die Kräftigkeit der wohlbedachten That — ſind doch nur eitle, weſenloſe Beſtrebungen, einem Alles treibenden und Alles verſchlingengenden blinden Schickſal preisgegeben.

So erſcheint die Menſchengeſchichte dem, der ohne Tiefe des Bewußtſeyns und ohne innere Lebensſicherheit nur ihr Aeußeres vernimmt, alſo dem unſteten, ſchwebenden, mit ſeinem Denken und Wollen zwiſchen ſich und der Außenwelt hin und her fahrenden Menſchen.

69.

Wie ſie dem Menſchen erſcheint, der ſich ihr mit dem Selbſtſtändigkeitsbewußtſeyn ſeines Lebens zuwendet.

Anders erſcheint ſie demjenigen, welcher, der Selbſtſtändigkeit ſeines Lebens bewußt, innere Lebenszuverſicht gewonnen hat. Er weiß, daß ſein Leben eine Kraft hat oder vielmehr iſt, die, wie aus einer tiefern Macht her dem Naturdrange widerſtehen, ja ſelbſt in den Naturlauf wirkend eintreten und Geiſtiges in ihn einzuſetzen wenigſtens ſtreben kann. Für ihn hat alſo das Streben der Menſchen eine ganz andere Bedeutung; denn aus ſich weiß er, daß ihr Leben für ſein äußeres Daſeyn ſich ſelbſt großentheils anheimgegeben iſt, daß es ſich ſelbſt in der Zeit verwirklichen will und ſoll, und in ihr wird, wozu es ſich macht. Ihm alſo iſt die Menſchengeſchichte das Sichſelbſtverwirklichungsſtreben des Menſchenlebens, ſein Ringen von ſeinem geiſtigen Weſen aus zu zeitlich wirklichem Daſeyn. Damit erkennt er zugleich die Weſenhaftigkeit der Tugenden, die ſein inneres Bewußtſeyn aus der Menſchengeſchichte anſprechen, der Tugenden der Beſonnenheit, der Selbſtmäßigung, der Standhaftigkeit. Er trägt ſie der Idee nach in ſich und erkennet ſie an als die Erweiſungen des Weſentlichſten ſeines Lebens, als die Erweiſungen ſeiner

Urkraft, der urſprünglichen Freiheitskraft; er fühlt ſich in ſeinem Daſeyn geſtärkt, indem er ſie durch alle Zeiten hin walten ſieht, und weiß, daß es nur dieſe Kraft, nur dieſer Lebensgeiſt iſt, was das Menſchengeſchlecht vor der Fäulniß und Auflöſung bewahrt hat.

Aber kaum findet er es dadurch gerettet! Denn ſparſam, nur wie in der äußerſten Noth, erweiſet ſich dieſe urſprüngliche Selbſtkraft des Lebens; ſie herrſcht in der äußern Wirklichkeit eigentlich nie und nirgends. Im Allgemeinen laſtet die Maſſe und die blinde Nothwendigkeit auch auf dem Menſchenleben und ſeinem Gange. Wie viel Dunkles war da immer und iſt da noch, und wie viel Verſunkenes! wie viel roher Trieb und wildes Streben auf der einen, und wie viel träges Liegen auf der andern Seite! und wie viel leere Form und Eitelkeit! Ja ſelbſt jene Freiheitskraft des Lebens, die allein es retten kann von den blinden Schickſalsmächten, verkehrt ſich ſo oft zu ſeiner ärgſten Zerſtörerin. Mit ihr treten dann die Menſchen ſelbſt einander feindſelig entgegen und bekämpfen ſich mit allen Mitteln der Liſt und der Gewalt, des Truges und der Ungerechtigkeit, welcher nicht ſelten ſelbſt das Geſetz zur Waffe oder Schlinge dienen muß.

Es kann ſich alſo auch der Menſch, der das Bewußtſeyn der weſenhaften geiſtigen Kraft hat, doch die Noth des Menſchengeſchlechts nicht verbergen. Von den älteſten Zeiten an bis zu der jetzigen ſieht er es nur mühſam der äußern Natur ſein Daſeyn abringen, ſieht es in ſich ſelbſt zu feindlichem Gegenſtreben zerſetzt, und auf der einen Seite durch übermüthige Unterdrückung, auf der andern durch feige Knechtſchaft den Adel der Menſchheit entweihen. Schnöde Luſt, Tücke und gefühlloſe Grauſamkeit ſieht er auch jetzt noch thieriſch und boshaft unter den Menſchen wüthen, und es gibt keinen Augenblick, in welchem nicht tauſend Herzen von tiefer Trauer erfüllt oder von unſäglichen Schmerzen zerriſſen würden, eine Beute hoffnungsloſer Verzweiflung. — So werden auch des geiſteskräftigen Menſchen Betrachtungen über Lebenslauf und Lebensziel des Menſchengeſchlechts leicht trübe und düſter; ſie werden es um ſo mehr, je mehr er mit aufrichtiger Liebe ſeine Mitmenſchen im tiefen Herzen trägt. Wendet er dann ſein ernſtes und durch ſolche Betrachtungen getrübtes Auge von der Menſchenwelt zu der Welt des niedern

Lebens, ſo findet er nun auch da nicht Alles zweckmäßig, wenigſtens nicht alles gütig eingerichtet. Auch da iſt, meint er, noch viel rohe, geſetzloſe Gewalt, mit der das Leben nicht beſtehen kann; und ſo viel dürftiges Lebensdaſeyn! und ſo manche Gattung von Lebendigen, die nur zur Plage oder zum Schrecken der andern da zu ſeyn ſcheint! und auch unter dieſen nicht freien Lebendigen ſo viel Feindſchaft und Grauſamkeit, ſo viel Schmerz und Angſt! Auch da alſo Zerſtörungstrieb und Bösartigkeit, wie wenn ein böſer Geiſt auch durch die Natur hinwirkte.

70.

In welche Grundüberzeugungen der Fromme dieſe Welterſcheinung aufnimmt.

Dieſe Welterſcheinung tritt der Betrachtung der zweckmäßigen Einrichtung der Welt entgegen, mit dem Anſpruch ihr gegenüber oder mit ihr auch zu gelten. Nichts von ihr wiſſen, oder das Wahre, was ſie hat, geradezu leugnen zu wollen, beſteht nicht mit der Verehrung der Wahrheit. Auch thut das der Fromme nicht; er verbirgt ſich nicht, was unerfreulich iſt in dem Streben der Menſchen und was uneinſtimmig ſcheint in der Natur. Es kann ihn betrüben, und es betrübet ihn in Wahrheit mehr als den Sinnlichen, der nur in den Empfindungen und Gefühlen der zeitlichen Gegenwart lebt, und als den Selbſtſüchtigen, den nur das kümmert was ihn ſelbſt trifft; aber es kann den Frieden ſeiner Seele nicht zerrütten. Denn ſeine Weltauffaſſung iſt von der Gewißheit durchdrungen, daß die Welt aus Gott iſt und durch Gott beſteht; daß Gottes Geiſt in ihr waltet; daß das gut iſt, was Gott will; und daß ſein Wille geſchieht. Da das ein urſprüngliches Wiſſen in ihm iſt, aus ſeinem Lebensgrunde feſt wie ſein Leben; ſo kann es nicht dadurch erſchüttert werden, daß ihm in der Natur Einiges zwecklos, auch wohl zweckwidrig ſcheint, und daß in der Menſchengeſchichte Vieles verkehrt und eitel iſt. Vielmehr tritt von jenem Urwiſſen aus, indem er von ihm aus ſinnend des zeitlichen Daſeyns Beſchaffenheit betrachtet, auch in dieſe dunklere Seite der Erſcheinungswelt eine Verſöhnung und Beruhigung ein, die eine fortſchreitende Aufhellung verſpricht und verbürgt.

In und mit jenen Grundüberzeugungen weiß er, warum das Menſchengeſchlecht nicht zerfloſſen und unter der ſcheinbaren Ueber-

macht feindlicher Kräfte nicht untergegangen iſt. Denn er weiß, daß eine Kraft, ein Geiſt aus Gott in ihm iſt, und daß eine ſolche Kraft, ein ſolcher Geiſt, unbeſieglich iſt und ſich immer von neuem aus ſeinem Urquell erholen kann. Damit erkennt er nun auch die tiefere Bedeutung jener Tugenden, die das Leben halten. Sie haben Weſen, Kraft, aus dem Urgrunde aller Kraft, und können nur aus ihm des Daſeyns mächtig ſeyn.

Aus jenen Grundüberzeugungen weiß er auch, daß die zeitliche Welt nicht von der urſprünglichen zu ſcheiden iſt, als hätte ſie ihr beſonderes Daſeyn und ihren Gang und Verlauf für ſich, nach eigenen Geſetzen. Er ſieht vielmehr ein, daß beide nur in ſofern zu unterſcheiden ſind, als es 1) in der zeitlichen Welt auch eitle und verkehrte Lebensſtrebungen gibt, und als 2) kein zeitlicher, alſo vorübergehender Zuſtand der Welt in Gedanken feſtgehalten und für die vollendete Welt, alſo für die urſprüngliche Welt ſelbſt in Daſeynsvollendung, ausgegeben werden darf. Zu dieſem Wiſſen und dieſer Einſicht gelangt er aber nur durch Verdeutlichung jener Grundüberzeugungen. Auch bedarf dieſes Wiſſen und dieſe Einſicht ſelbſt wieder der weitern Verdeutlichung.

71.

Wie die zeitliche Welt in der urſprünglichen ſteht.

Fragt ſich alſo zum Zwecke dieſer Verdeutlichung der Menſch, wie die zeitliche Welt in der urſprünglichen ſtehe; ſo iſt ihm das allerdings theils wegen der Befangenheit des menſchlichen Denkens in der Zeit, theils wegen der Geneigtheit des Verſtandes zu Abſcheidungen und Gegenſätzen, ſchwer zu beantworten; doch wohl nicht unmöglich. Er ahnet vielmehr zum voraus, daß ſich ihm aus jenen Grundüberzeugungen, die mit der Religion im Gemüthe des Frommen lebendig ſind, wenn er ſie ſich in dieſer Beziehung denkend verdeutlicht, eine Erkenntniß ergeben werde. Es ergibt ſich aber Folgendes:

Die urſprüngliche Welt iſt die Welt, wie ſie zufolge ihres Urſprunges, alſo wie ſie aus Gott iſt. Sie iſt gut und wahr, als die Offenbarung des Urguten und Urwahren; iſt eben darum auch ſchön, da ſich das Ureine und Ewige in ihr offenbaret in durchaus

einſtimmiger Mannichfaltigkeit. Sie kann überhaupt als das All der Dinge, in ſeiner Einheit betrachtet, nicht unvollkommen ſeyn. In dieſem Sinne gilt die Lehre von der beßten Welt.

Nicht aber ein ſtarres Daſeyn iſt die Welt, gleich einem ewigen Kryſtalle. Nicht bloß äußerlich, in ihrer Erſcheinung, iſt ſie es nicht; ſie iſt es auch nicht innerlich, in ihrem Weſen. Das weiß der Menſch aus ſeinem Leben. Es könnte, wäre ſie es, kein fühlendes Herz, kein denkender Geiſt, kein ſtrebender Wille in ihr ſeyn. Sondern ſie iſt durchdrungen von Bewegung. Und nicht von außen her iſt ſie bewegt, wie eine Maſchine; ſondern die Bewegung iſt in ihr, iſt ihr weſentlich, iſt nicht von ihr zu ſcheiden. Sie iſt in ihr, weil ihr Weſen Leben iſt, Leben aus Gott, dem Urleben; iſt in ihr als die Vortretungsthätigkeit des innerlichen Seyns eben damit, daß das Seyn in ihr kein bloßes Seyn, ſondern ein ſich bethätigendes und auswirkendes Seyn iſt. Alſo auch nicht durch Bewegungskräfte iſt die Bewegung in der Welt, als durch Kräfte die, für ſich todt, todte Maſſe in Bewegung ſetzen ſollen. Es ſind vielmehr dieſe Kräfte ſelbſt nicht die Urſache der Bewegung in der Welt, ſondern die allgemeinſten Erweiſungsarten ihrer Bewegung, die allgemeinſten Wirkungsweiſen ihres urſprünglichen Lebens.

Aber nicht in Gott ſelbſt iſt die Bewegung ſo wie ſie in der Welt iſt, nämlich als wenn er ſelbſt ein Bewegtes wäre. Doch iſt ſie von ihm aus in der Welt; er iſt der ewige Grund der Bewegung, da von ihm, von dem Urleben aus das Leben in der Welt iſt. Sein Leben iſt alſo Urprincip der Bewegung, ihre Urmöglichkeit und Urkraft, und trägt alles bewegte, alſo zeitliche Leben in dem Sinne in ſich, daß Alles dem Weſen nach aus ihm iſt. Es iſt alſo das Urleben keineswegeſ von der Bewegung, welche das Weſen der Natur iſt, abgeſchieden; iſt aber nicht ſelbſt ein Bewegtes, ſondern das Urbewegende.

Jedes Weltweſen iſt und beſtehet als ein Weſen an ſich aus Gott, iſt aber nicht geſondert in ſeinem Daſeyn, ſteht vielmehr mit allen andern Weltweſen in Gemeinſchaft. Jedes hat als ein ſelbſtſtändiges die Kraft, den Trieb aus Gott, in dem Ganzen zu ſeyn, was an ſeiner Stelle in der Welt von Lebensdaſeyn ſeyn kann; und dieſe Kraft, dieſer Trieb, iſt ſein eigentliches Weſen, iſt es

ſelbſt nach ſeiner wahren Bedeutung. — Warum aber iſt es nicht ſogleich aus Gott alles was es ſeyn kann, und eben damit ein befriedigtes, ruhendes Daſeyn? — ſo daß dann doch Alles, die ganze Welt, ein aus Gott urplötzlich vollendetes und alſo ſtrebungs- und bewegungslos daſtehendes Daſeyn wäre? — Darum nicht weil es Leben aus Leben, weil Alles Leben iſt und Lebenserſcheinung. Leben aber iſt kein bloßes Seyn, ſondern ein Seyn, welches Thun iſt; und ſein Thun iſt kein bloßes Denken, ſondern ein Denken, welches Wollen iſt. Die Einheit des Seyns und des Denkens iſt der Begriff als Weſen, das Weſen als Begriff. Die Einheit des Seyns und des Wollens iſt das Weſen als Wille, der Wille als Weſen. Die Einheit des Seyns und des Denkens und des Wollens iſt das Weſen als Begriff und als Wille, und umgekehrt. Das iſt nicht die Entwicklung eines bloßen Gedankens vom Leben, ſondern der gedachten Urthatſache des Lebens. So iſt jedes Weltweſen, als ein Seyn, das ein Wille iſt, eine Kraft aus dem Urleben, die Kraft nämlich, ſich in ſeinen Beziehungen zu den andern Weltweſen als das was es iſt zu erweiſen, alſo eine Daſeynskraft. Dieſe Kraft iſt, wie fern ihr andere Kräfte entgegentreten, nach außen zu ein Streben, und als der innere Grund dieſes Strebens ein Trieb.

Eben damit daß alſo jedes Weltweſen eine Daſeynskraft, ein Daſeynstrieb aus Gott iſt, eben damit iſt es ein innerlich Unendliches, das ſich in's Daſeyn ſetzen will. Die Schöpferkraft wirkt in ihm fort als Verwirklichungskraft. Darum ſtrebt jedes zufolge dieſes Triebes, dieſer Kraft, die es weſentlich ſelbſt iſt, ſich zu entwickeln; und dieſes Streben iſt alſo das innere Lebensprincip ſeiner Daſeynswelt. Denn durch daſſelbe bildet jedes, von innen aus in Mannichfaltigkeit vortretend, ſich zu einer Welt in der Welt aus. Eins will es ſeyn mit den andern von dem gemeinſchaftlichen Urprincip aus, zugleich aber ſich als Beſonderes gegen ſie behaupten und geltend machen, an ſich ziehend und ſich aneignend was es erlangen kann. — Daher nun, alſo aus dem urſprünglichen Entwicklungsſtreben aller Weltweſen miteinander, überall das Werden und die Veränderung der Verhältniſſe und der Zuſtände. So iſt in der Welt die Bewegung aus der ewigen Lebensruhe; und mit der Bewegung iſt die Zeit. Die entſprungene Bewegung und mit ihr

die Zeit iſt alſo nur in der Welt. Aber Alles in der Welt hat Bewegung und Zeit, und zwar jedes eine beſondere, ſeine Zeit, wie ſie durch ſeinen Trieb und ſeine Kraft in ſeinem Verhältniſſe zu den andern Dingen beſtimmt iſt. Es hat ſeinen Maßſtab dafür von ſich ſelbſt aus.

So wird die Welt zur Natur. Sie heißt ſo, wie fern das Seyn in ihr ausgewirkt wird, wie fern ſie alſo von Triebesſtreben durchdrungen iſt und werdend erſcheinet. So fern iſt auch jedes Weltweſen ein Naturweſen, wie fern jedes aus innerer Nothwendigkeit ſich zum Daſeyn und im Daſeyn entwickelt und werdend eintritt in die Welt als Natur. — So hat jedes Weltweſen ſeine Geſchichte, wie fern in ſeinem Daſeyn durch freies oder unfreies, bewußtes oder unbewußtes Streben eine Folge von Zuſtänden iſt. So iſt die Welt ſelbſt, aufgefaßt als Natur und Geſchichte, eine von innen aus, von allen ihren Weſen aus, durch die Unendlichkeit der Gegenſätze hin, die ſie in ſich trägt, ſtrebende, wirkende, werdende, alſo durchhin bewegte Welt.

Und ſo alſo iſt die Welt, äußerlich, nämlich in der Folge ihrer unendlichen von innen aus in äußern Beziehungen vortretenden Wirkungen aufgefaßt, eine zeitliche Welt. — So verdeutlicht ſich die Ueberzeugung, daß die Welt als Natur und Geſchichte, alſo auch die zeitliche Welt keine beſondere Welt, ſondern daß ſie die urſprüngliche ſelbſt iſt, wie fern dieſe als der Geiſt und die Kraft des Daſeyns, das Streben und mit ihm die Bewegung und mit ihr die Zeit in ihrem Schooße trägt.

72.

Die Wahrheit und Weſenhaftigkeit der zeitlichen Welt und insbeſondere der Menſchengeſchichte.

Daraus folgt 1) überhaupt, daß die zeitliche Welt Wahrheit hat, nicht für ſich, aber aus der urſprünglichen, die in ihr iſt als ihr Weſen; — 2) daß alles Wirken ſeiner Kraft oder ſeinem Weſen nach ein Urſprüngliches iſt, wenn gleich es ſeinem Verlaufe und Erfolge nach als Natur oder Geſchichte erſcheinet und zur zeitlichen Welt gehört; — 3) daß auch die Geſchichte des Menſchengeſchlechts als das Streben der Kraft aus Gott, die das Menſchenweſen iſt,

ihre Stelle in der Welt ganz einzunehmen und zu erfüllen und ſich alſo nach außen hin zu verwirklichen, urſprüngliche Weſenhaftigkeit und Bedeutung hat; — 4) daß alle von dem zeitloſen Grunde und Weſen aus vortretende Lebensbeſtrebungen und Daſeynsſetzungen wahren Gehalt haben, und alſo nicht bloß zum Uebergange dienen, ſondern auch für ſich bedeutend ſind.

Nur in oberflächlicher Betrachtung alſo iſt die Lebensbewegung, oder die Mannichfaltigkeit des Entſtehens und Vergehens der Dinge, Beſtrebungen und Ereigniſſe, einem Strome zu vergleichen; in Wahrheit aber, oder von ihrem Grunde aus betrachtet, ſteht ſie in ewiger Ruhe. Sie iſt von dieſem ihrem Grunde aus begriffen die volle Lebenswirklichkeit, welche die Welt aus Gott iſt. Vor dieſer Betrachtung bildet die unendliche Daſeynsmannichfaltigkeit ein von Leben durchquicktes Ganze, in welchem Jedes für ſich zugleich und mit allem Andern des Weſens theilhaftig iſt. Darum iſt auch nicht bloß in dem zeitlichen Miteinanderſeyn das Eine ſo wie es iſt, weil das Andere ſo iſt wie es iſt; ſondern auch in dem Nacheinanderſeyn iſt nicht bloß das Folgende ſo wie es iſt, weil das Vorhergehende ſo war wie es war, ſondern auch das Vorhergehende iſt wie es iſt durch ſeine Beziehung auf das was nachher vortritt, aus der gemeinſchaftlichen Mitte und Einheit, dem Leben, aus welchem alles Leben und Daſeyn iſt. Von ihm aus betrachtet wird alles Nacheinanderſeyn zu einem die Zeit in ſich tragenden Miteinanderſeyn, und alſo der Strom des Lebens wie zu einer im Lebensmeere wallenden ſtetigen Lebensbewegung.

73.

Folgen für das Streben der Welt.

Es bewährt ſich durch dieſe Erkenntniſſe die Ueberzeugung, daß die Welt als Natur und Geſchichte ihrem wahren Inhalte nach nicht von Gott geſchieden, ſondern ihm durch die urſprüngliche Welt, d. i. durch ihr Weſen, ihre Kraft, ihren Geiſt, verbunden iſt, daß alſo auch dasjenige Streben in ihr, welches aus den urſprünglichen Kräften und Trieben der Dinge hervorgeht, aus Gott in ihr iſt. Daraus folgt 1) daß ſolches Streben ſein Ziel erreichen werde; 2) daß jedes Leben zur Selbſtbefriedigung

gelangen werde, wie fern es in ſeinem Streben ſeinem Weſengetreu bleibt. Es ergibt ſich alſo auch, daß Gottes Wille auch in der Natur und in der Geſchichte, alſo in der zeitlichen Welt, waltet, ſich als das urſprüngliche Streben der Dinge der Welt erweiſend, da das urſprüngliche Streben eines jeden der in und mit ihm für ſeine Weltſtelle in die Welt eingetretene und ſo zu ſeinem Trieb, ſeiner Kraft, ſeinem Willen, zu ſeinem geiſtigen Weſen ſelbſt gewordene Wille Gottes iſt.

Nur ſolches Streben und Wirken in der Welt käme nicht aus Gottes Willen, welches kein Weſensſtreben wäre, ſondern aus einem Willen hervorginge, der ſich als ein beſonderer Wille erſt in in der Welt erzeugt hätte. Es könnte alſo auch auf kein wahres, durch Gott begründetes Ziel gehen, demnach auch zu keiner wahren Lebensbefriedigung führen, wohl aber vielleicht den Fortgang des Lebens auf der geraden Bahn zu ſeinem Ziele hemmen oder ſtören.

74.

Betrachtungen über das Uebel in der Welt, beſonders über das Böſe. Seine Möglichkeit und Weſenloſigkeit.

Wenn ſich nun der Menſch mit dieſen, mehr oder weniger verdeutlichten Ueberzeugungen zu der zeitlich wirklichen Welt hinwendet; ſo wird er über die Unvollkommenheiten, die ihm darin vortreten, folgende Betrachtungen anſtellen.

Da kein endliches, beſonderes Weſen ein unendliches, keines alſo mangellos ſeyn kann; ſo iſt in dieſem Sinne kein Weſen in der Welt vollkommen. Auch iſt jedes zufolge der Gemeinſchaft, worin es mit den andern ſteht, Beſtimmungen von außen her, alſo dem Leiden im weiten Sinne dieſes Wortes unterworfen. So auch der Menſch. Dieſe Unvollkommenheit iſt alſo eine nothwendige; ſie ergibt ſich mit dem Begriffe eines Weltweſens. — Daß es aber ſo viel niedriges, dürftiges Lebensdaſeyn gibt, erklärt ſich daraus, daß in der Welt alles Mögliche wirklich iſt. Ohne das wäre ſie ſelbſt unvollkommen. Mit einem Beſondern iſt alles Beſondere nothwendig zum Ganzen. Ueberall in ihr iſt jede Daſeyns- und Lebensſtufe wirklich, die da wirklich ſeyn kann. Jedes lebendige Weſen aber, welches ſeine Stufe ſeyn möge, findet volle Befriedigung, wenn es iſt oder wird was es ſeyn kann. So verſöhnet

ſich das Gefühl und Bedürfniß der Lebendigen mit der Beſchränktheit, womit jedes als ein Beſonderes behaftet iſt.

Die Unvollkommenheiten des geiſtigen Lebens der Menſchen insbeſondere beſtehen theils in Geiſtesſchwäche, theils in Einſeitigkeit, theils in Verkehrtheit der Richtung der geiſtigen Thätigkeit. Die Geiſtesſchwäche, wiefern ſie nicht in der Beſchränktheit des Menſchenlebens als ſolchen ihren Grund hat, kann im Einzelnen durch Läſſigkeit der Freiheitskraft, ſo wie die Einſeitigkeit der Geiſtesrichtung durch Einſeitigkeit der Ausbildung verſchuldet ſeyn; beide ſind aber auch im Allgemeinen darin gegründet, daß ſich das Menſchenleben in Mannichfaltigkeit der Stufen und der Arten entwickelt und alſo in den verſchiedenen Menſchen nur in verſchiedener Weiſe und in verſchiedenem Umfange ſeines Daſeyns mächtig werden kann. Darum iſt wieder innerhalb der Menſchenwelt jeder Menſch, als ein beſonderer, an ſeiner Stelle in ihr nothwendig in eben dem Sinne unvollkommen, als es das Menſchenleben ſelbſt im Ganzen der Welt iſt. — Die Verkehrtheit aber der Richtung der geiſtigen Kraft entſpringet aus der Selbſtverſetzung der Freiheit zu Eigenwillen. Dieſe Selbſtverſetzung iſt das eigentlich Böſe in der Menſchenwelt und überhaupt in der Welt des geiſtigen Lebens. Es heißt Sünde in der Beziehung auf den Willen Gottes, als bewußte und eigenwillige Abweichung von ihm. Es heißt Thorheit, wiefern ſich in der Zweckwidrigkeit des Strebens zunächſt eine Verkehrtheit des Denkens zu Tage legt. — Die Möglichkeit des Böſen ergibt ſich mit der Freiheit endlicher, beſonderer Weſen. Denn als freie Weſen ſind ſie aus Gott ihrer Lebenserweiſungen mächtig, können ſich nach außen zu ſelbſt entſchließen und beſtimmen. Mit dieſer Selbſtentſchließungs- und Selbſtbeſtimmungskraft nun können ſie ſich entſcheiden, entweder aus dem Grunde und Weſen ihres Lebens zu leben, wodurch dann ihr urſprüngliches Leben in gerader Richtung auch in ihr äußeres, zeitliches Daſeyn vortritt; oder aus ſich als beſondere Weſen zu leben, wodurch ſie alſo in Gefahr kommen, in ihrem freien Leben eine Richtung anzunehmen, die mit ihrem urſprünglichen Lebenswillen, alſo auch mit dem Willen Gottes, nicht übereinſtimmt, auch wohl demſelben widerſtreitet.

Das iſt die Möglichkeit des Böſen; es iſt aber noch nicht deſſen Wirklichkeit. Denn das Beſondersſeyn eines Weſens, d. i. daß es als ein Weſen ein beſonderes iſt, iſt für ſich noch nicht das Böſe; es wird erſt dann zum Böſen, wenn dieſes Weſen aus der Einigung mit dem Ureinen und Allgemeinen hinaustritt. Wollte man ſagen, alles Realmögliche müſſe wirklich ſeyn oder werden, es werde alſo mit der Möglichkeit des Böſen ſeine Nothwendigkeit, alſo auch ſeine Wirklichkeit erkannt; ſo iſt zu bedenken, daß das Böſe nicht in dem Sinne real möglich iſt, wie dieſer Ausdruck in jenem Satze genommen wird. Es würde nämlich dann in dem Urgrunde alles Lebens gegründet ſeyn, wäre folglich nicht böſe, ſondern gut. Wohl aber gilt jener Satz in dem Sinne, daß ſich das Beſondersſeyn in der Welt wie in natürlicher ſo in geiſtiger Weiſe geltend machen muß. Das kann es aber und ſoll es, ohne darum aus dem Grunde und Weſen hinauszutreten aus dem es ſein Seyn und ſeine Wahrheit hat. Denn die relative Selbſtſtändigkeit eines Weſens ſteht nicht im Widerſtreite mit ſeiner urſprünglichen Bedingtheit, und die Eigenthümlichkeit ſeines Lebens ſteht nicht im Widerſtreite mit ſeiner urſprünglichen, alſo allgemeinen Geſetzlichkeit.

Hiermit beantwortet ſich zugleich beſtimmter die Frage über den erſten Grund und Urſprung des Böſen. Es erzeuget ſich der Wirklichkeit nach nur in der Welt, iſt aber der Möglichkeit nach aus Gott in ihr. Denn ſeine Möglichkeit iſt eben damit geſetzt, daß in dem Urwillen der Urkraft, ſich in Mannichfaltigkeit zu offenbaren, alſo in dem urſprünglichen Schöpferwillen, eine Mannichfaltigkeit beſonderer Weſen gegründet iſt und mit ihnen die Möglichkeit von ſolchen, deren Streben ſich in ihr beſonderes Selbſt verſetzen kann. Des Böſen Möglichkeit iſt alſo eben damit aus Gott in der Welt, daß Beſonderheit und Freiheit des Lebens aus ihm in der Welt iſt. — Es ergibt ſich zugleich, in welchem Sinne man von Gott ſagen könne, daß er das Böſe zulaſſe. Angenommen wird mit dem Begriffe des Zulaſſens, daß Gott ſelbſt das Böſe nicht wolle. Der Begriff des Nichtwollens kann aber in einem poſitiven und in einem negativen Sinne genommen werden Was Gott in jenem Sinne nicht will, das kann nicht ge-

ſchehen; es bleibt alſo nur der negative Sinn. Der Begriff der Zulaſſung des Böſen beſteht demnach nur in ſo fern, als in der Welt geſchehen kann, was nicht aus Gottes Willen kommt, und das eben iſt das Böſe.

Zugleich aber erkennet die Betrachtung, daß das verkehrte Streben als ſolches ein weſenloſes Streben iſt, da es ſich ſelbſt in der Endlichkeit erzeuget und nur in ihr ſtehet. Zwar iſt die Lebenskraft des Menſchen, die ſich in ſolchem Streben erweiſet, wahres Weſen; das eigentliche Weſen des Böſeſeyns aber iſt die Verkehrtheit des Strebens, und die Verkehrtheit beſtehet darin, daß ſich der Wille aus der Richtung, die von dem Leben aus, worin und woraus er ſein Weſen hat, ſeine urſprüngliche Richtung und das Geſetz ſeiner zeitlichen Erweiſungen iſt, hinausſetzt. Durch dieſe Hinausſetzung wird er zu einem bloßen, alſo grund- und weſenloſen Wollen, zu bloßer Willkür, und dann iſt ſein Weſen kein wahres Weſen zu ſeyn. Er bekommt aber in der zeitlichen Wirklichkeit den Schein eines Wirklichen, und in ſo fern Wahren, wenn ſich ſeine Geſetzloſigkeit und Weſenloſigkeit einen Inhalt aus der Begierde nimmt und mit ihm dem allgemeinen Willen, dem Geſetze, widerſtrebet.

Iſt denn alſo — könnte man fragen — das Böſe in Wahrheit nicht doch ein Poſitives, ein Wirkliches? Erweiſet ſich's nicht als ein ſolches verderblich genug in dem wirklichen Leben der Menſchen? — Es iſt — das iſt die allgemeine Antwort — ein Poſitives, ein Wirkliches, als wirkliche Freiheitsrichtung und als Gegenſatz, nicht bloß Abweſenheit, des Guten. Es iſt aber ein nicht im Urgrunde gegründetes, ſondern ſich erſt in der Welt, in der Beſonderheit, erzeugendes Wirkliche, und darum kein urſprünglich Wirkliches, kein Wirkliches und Wahres im vollen Sinne des Wortes. — Darum kann das Böſe nicht von der Vernunft begriffen werden, d. i. es kann nicht aus dem Grunde und Weſen her erkannt werden. Denn daraus iſt es nicht. Wiefern es daraus iſt, ſo fern iſt es gut, nämlich nach der Kraft die in ihm iſt, nicht aber nach ſeiner Verkehrheit. Sie iſt das Grundloſe und Weſenloſe und eben damit das Willkürliche und Geſetzloſe. — Da nun das weſenloſe Streben und die Falſchheit nicht aus dem Ur-

geiſte, dem Urquell der Wahrheit, kommt; und da nur dasjenige Denken und Streben, in welchem das Urdenken und der Urwille iſt, Weſenhaftigkeit, alſo wahre und bleibende Wirkſamkeit hat: ſo muß die Thorheit und Bosheit mit ihren Zwecken und Wirkungen in der Welt zerfahren.

Aus den verkehrten Beſtrebungen der Menſchen entſpringet der größte und ſchmerzlichſte Theil ihrer Leiden als die Folge eigener oder fremder Thorheit und Bosheit. Denn die Verkehrtheit des Strebens hebt die Einſtimmigkeit des Lebens zu ſich ſelbſt ſowohl innerlich als auch in den Verhältniſſen der Menſchen zueinander auf, und führt die Zwietracht mit ſich, zerſtört alſo, theils unabſichtlich, theils abſichtlich, das Wohlbefinden, und wirkt Unruhe, Schmerz, Qual, Verzweiflung. Nicht alſo durch den Willen Gottes iſt dieſe Unglückſeligkeit der Menſchen in der Welt, ſondern vielmehr durch die Abwendung ihres Willens und überhaupt ihres Geiſtes von ſeinem Geiſte und durch die Entgegenſetzung gegen ſeinen Willen. Mit der Austilgung der Falſchheit ihres Strebens würde der größte Theil ihrer Unglückſeligkeit verſchwinden. Das ſcheint alſo von dem Menſchen ſelbſt abzuhängen. — So ergibt ſich eine Theodicee, nicht als Rechtfertigung Gottes, ſondern als Ausgleichung des Begriffes von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt mit der Thatſache der Uebel und insbeſondere des Böſen.

Warum aber — möchte man noch fragen — ſchuf Gott Weſen, die ſich in ihrem Streben verkehren können? — Antwort: Ohne ſie wäre die Welt eine ſehr unvollkommene Lebensoffenbarung. Denn ohne ſie wäre des Lebens Geiſt nicht in der Welt erſchienen, und ſo wäre die Welt nicht die Offenbarung Gottes. Die freien Weltweſen ſind vielmehr die eigentlichen Weltweſen, jedes in ſeiner Sphäre. Auf ſie beziehen ſich die andern wie auf gemeinſchaftliche Mitten, und finden erſt in ihnen ihren Begriff, ihre Bedeutung.

Andere Leiden ſind die Folgen zugleich der urſprünglichen Beſchränktheit und der zeitlichen Nichtvollendung des Menſchenlebens, und dieſe Nichtvollendung iſt wieder theils die allgemeine, theils die beſondere jedes einzelnen Menſchen. Die hieraus entſpringenden Uebel werden ſich in demſelben Grade vermindern, als das Menſchen-

leben überhaupt und im Beſondern ſich ſeines Standpunctes in der Welt völliger ermächtigen wird.

Es kommt endlich die unbegrenzte Menge ſogenannter Uebel hinzu, die weſentlich nur in der Nichteinſtimmung der Dinge und Verhältniſſe und ihrer Veränderungen zu den eiteln Wünſchen und Beſtrebungen der Menſchen beſtehen, in Wahrheit alſo keine Uebel als wirkliche Unvollkommenheiten der Welt, ſondern vielmehr Zurückweiſungen und Züchtigungen der Thorheit ſind, welche, wenn ſie Erfolg hätte, den rechten Fortgang der Dinge nur ſtören und verwirren würde. Dazu gehören alle die ſchmerzlichen Leiden ſo vieler Menſchen, welche daraus entſpringen, daß ſie, ihrem Eigenwillen und Eigenſinn folgend, ſich nicht in den Weltlauf fügen, nämlich nicht im Ganzen oder nicht an ihrer Stelle im Ganzen leben wollen.

Bei ſolchen Betrachtungen über die Unvollkommenheiten der zeitlichen Welt, beſonders der zeitlichen Menſchenwelt, wird ſich der Fromme zwar nicht erwehren können über die große Verkehrtheit und die Leiden der Menſchen, wie ſie jetzt ſind, zu trauern; zugleich aber erkennet er immer tiefer und feſter, daß nur das wahre Lebensſtreben, welches zugleich zur Lebensbefriedigung führt, wahren Erfolg auch in der zeitlichen Welt haben wird, da nur dieſes Streben aus Gott in der Welt und aus ihm weſenhaft und daſeynskräftig iſt. So erkennet er zugleich, daß durch die fortwirkende, welterhaltende Gotteskraft die auf Vernichtung hinſtrebende Macht des Böſen in der Welt ſelbſt vernichtet wird.

75.

Die Idee der Weltlebendigkeit.

Indem er dieſe Erkenntniſſe feſthält, ſo entſteht ihm die Idee der Weltlebendigkeit als des Vorſtrebens aller Weſen, d. i. aller Triebe und Kräfte, welche die Welt aus Gott ſind, zum Daſeyn, in voller Einſtimmigkeit miteinander, zu Aller Befriedigung. Und da er zugleich den nothwendigen Erfolg dieſes Strebens erkennet, ſo ſieht er im Geiſte das Ewige eintreten in die Zeitlichkeit und eben damit die Bewegung ſelbſt und mit ihr die Zeit durchdrungen von der Ewigkeit und hingenommen in ihre Ruhe.

Vor dem Lichte dieſer Idee verſchwindet die Vorſtellung der Unvollkommenheiten der bloß zeitlichen Welt; das Böſe, das Thörichte zerfährt vor ihm. Mit dieſer Idee, dieſer Erkenntniß des Lebens des Zeitlichen in dem Ewigen, tritt die Ruhe, der Friede des ewigen Lebens, in die Seele. Es erwähret ſich dem Frommen zugleich ſein Glaube an das Gute, die Gewißheit daß es beſtehen, herrſchen, ſiegen wird auch in der zeitlichen Welt; und mit ihm das Vertrauen zu der Menſchheit, daß ſie, das Leben und die Kraft aus Gott in dem Menſchen, vortreten und ſich erweiſen werde in Wahrheit; zugleich der Muth in der Zeit der Verkehrtheit und des Elendes, denn das wird vorüber gehen. — Dieſe Ueberzeugungen, Gefühle und Geſinnungen beleben und ſtärken ihn, nach ſeinem Vermögen mitzuwirken daß das Gute geſchehe; indem er weiß, daß nur durch die Menſchenkraft hindurch das Reich Gottes in die Menſchenwelt eintreten will. Ohne allen Eigenwillen wird er ſich alſo mit dieſer Kraft, wie ſie in ihm von dem Willen Gottes beſeelet iſt, beſonnen und thatkräftig in die Außenwelt wenden; dabei vertrauend auf die Mitwirkung des durch alles wahre und gute Streben in der Welt wirkenden göttlichen Willens.

Dritter Abſchnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie ſie ſich in den Erwartungen des Menſchen erweiſet.

76.

Wie die Idee der Vollendung des Menſchenlebens für den Menſchen zur Erwartung wird.

In der Idee der vollen Weltlebendigkeit iſt die Idee der Vollendung des Menſchenlebens enthalten, alſo daß es zeitlich wirklich werde was es urſprünglich iſt, ſo daß die unendliche Mannichfaltigkeit ſeines Daſeyns der volle Ausdruck ſeiner urſprünglichen Weſenheit ſey, daß alſo ſeine Ewigkeit in ſeine Zeitlichkeit eintrete und damit die Verſöhnung in ſeine Zwietracht, die Befriedigung in ſeine Sehnſucht, die Ruhe in ſein Streben. Und zwar im Beſondern wie im Allgemeinen; denn nur dann wird das Ganze vollendet, wenn jedes Einzelne an ſeiner Stelle, einſtimmig zu allem Andern, ſich vollendet. Wenn nun dieſe Idee in die Zeitlichkeit des Vorſtellens aufgenommen wird, ſo wird ſie für das zeitliche Leben des Menſchen zur Erwartung. Da ſie nämlich für das Leben aus ſeinem Grunde und ſeiner urſprünglichen Einheit her gilt, ſo gilt ſie für das ganze Leben, gilt alſo nicht für einen beſondern Zeitabſchnitt deſſelben, etwa für die Gegenwart, ſondern für ſeine ganze Wirklichkeit, alſo zwar auch für ſeine Gegenwart und Vergangenheit, aber vorzüglich für ſeine Zukunft. Und in dieſer Beziehung nun wird die Gewißheit, welche ſie in ſich trägt, zur Erwartung im engern Sinne. Sie iſt aber die Erwartung theils der Unſterblichkeit, theils der Seligkeit.

Erſter Unterabſchnitt.

Die Unſterblichkeitserwartung.

77.

Das Perſönlichkeitsbewußtſeyn.

Mit ihrem ganzen Inhalte ſtehet alſo die Unſterblichkeitserwartung in der Idee der vollen Weltlebendigkeit, welche die volle Lebendigkeit des Menſchenlebens in ſich trägt. Zunächſt aber begründet ſie ſich dem Menſchen in ihm ſelbſt, durch ſein Perſönlichkeitsbewußt-

ſ e y n. Es iſt in ihm der zeitlos gegenwärtige, geiſtige Lebensgrund der Unſterblichkeitserwartung.

Der Menſch hat dieſes Bewußtſeyn, indem er ſich weiß als ein freies, d. i. als ein ſeiner ſelbſt in ſeinem Daſeyn mächtiges Weſen. Als ein ſolches iſt er Perſon. Er iſt als Perſon derſelbe für ſein ganzes Leben. Nicht nur ſeine Lebensgegenwart trägt er in ſich, in ſeinem Selbſtwiſſen und ſeinem Willen; ſondern er faßt auch die Vergangenheit und ſelbſt die Zukunft ſeines Daſeyns in die Gegenwart ſeiner Perſon, nämlich in die Selbſtmacht ſeines Lebens. Er iſt in ſeiner Einheit und von ihr aus ſeines in Mannichfaltigkeit vortretenden Daſeyns mächtig. — Wie ſich alſo ein Menſch im zeitlichen Fortgange ſeines Lebens verändert habe und verändern werde, er iſt doch nur der eine und derſelbe Menſch hinſichtlich des Weſens, das ſich in ihm als Ich ausſpricht. Es iſt als das ſelbſtbewußte und ſeiner ſelbſt von ſich aus in ſeinen Erweiſungen mächtige Weſen des Menſchen der Geiſt ſeines Lebens, oder ſein geiſtiges Lebensweſen. Als das Eine, welches ſtets daſſelbe in ihm iſt, ſtehet es nicht in dem Aeußern oder Zeitlichen ſeines Lebens, und iſt nicht als Räumliches oder Zeitliches zu begreifen; ſondern es iſt das raum- und zeitloſe, raum- und zeitlos ſtets gegenwärtige und als ſolches ewige Weſen des Lebens und Princip ſeiner Erweiſungen.

Es iſt alſo nicht ein bloßer Zuſtand des Menſchenlebens, was ſich in dem Ich ausſpricht; noch weniger ein bloßer Gedanke, etwa der Einheit oder eines Subjectes der mannichfaltigen Vorſtellungen und Beſtrebungen eines Menſchen. Denn ein Menſch iſt ja eine wirkliche, nicht bloß gedachte Lebenseinheit, auch in ſeinem Vorſtellen, Streben und Handeln; und wenn er's nicht wäre, ſo könnte ihm durch bloßes Denken keine Lebenseinheit gegeben werden. In der That aber wird das wahre Ich bei dieſen Annahmen ſchon vorausgeſetzt. Denn es ſelbſt iſt eben das was jene Mannichfaltigkeit wirklich in ſich trägt, und ſie nun erſt durch ſein Denken an ſich oder durch die Unterlegung eines Subjectgedankens in Einheit zu ſetzen meint. Was ſich in dem Ich ausſpricht iſt alſo vielmehr des Menſchen wahres geiſtiges Lebensweſen und nur darum auch ein gedachtes. In dieſem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, d. i. in dem

Perſönlichkeitsbewußtſeyn des Menſchen, wenn es in ihm feſt und klar wird, ſtehet feſte und klare Lebenszuverſicht.

78.

Bedeutung des ſogenannten metaphyſiſchen Beweiſes der Unſterblichkeit der Seele.

Verkehrt alſo iſt es allerdings, wenn man meint von dem bloßen Gedanken der Seele, als des geiſtigen Menſchenweſens, zu der Ueberzeugung von ihr und ihrer Unſterblichkeit gelangen zu können. Das iſt aber auch nicht die wahre Bedeutung des ſogenannten metaphyſiſchen Beweiſes der Unſterblichkeit der Seele; er iſt vielmehr der Verſuch der Verdeutlichung der Selbſtgewißheit des Geiſtes, und hat als ſolcher wiſſenſchaftlichen Werth.

Man ſucht zuvörderſt die Subſtantialität der Seele zu beweiſen, nämlich daraus, daß ſie Denkkraft habe, und daß ein denkendes Weſen nur als Subject gedacht werden könne und folglich Subſtanz ſey. — In der That aber wird bei dieſem Beweiſe die Denkkraft und eben damit das denkende Weſen, die denkende Subſtanz im Menſchen, ſchon zum voraus angenommen. Die gültige Bedeutung dieſes Beweiſes iſt alſo nicht die, daß man die Weſenheit, die Subſtantialität der Seele annehmen müſſe, weil man die Seele als Subject der Vorſtellungen denke; ſondern daß man ſie darum ſo denken müſſe, weil ſie es ſey.

Man ſucht dann die Einfachheit oder Immaterialität der Seele eben daraus zu beweiſen, daß ſie ein denkendes Weſen ſey; denn zum Denken ſey die Einheit des Subjectes nothwendig. Abgeſehen aber davon, daß hier die Begriffe von Einfachheit, Immaterialität und Einheit in einander laufen, da doch ein Weſen einfach und zugleich ausgedehnt, und eines ſeyn kann ohne einfach zu ſeyn; ſo würde aus dieſem Beweiſe doch nur etwas bloß Verneinendes als Geiſtigkeit der Seele folgen, nämlich ihre bloße Unkörperlichkeit. In der That aber liegt ihm ſchon mehr zum Grunde, nämlich das wirkliche, poſitive Geiſtesbewußtſeyn. Denn der Menſch weiß unmittelbar in ſeinem Leben von ſeinem Geiſte als dem Freithätigen, d. i. ſein Geiſt weiß ſo von ſich ſelbſt, weiß unmittelbar, daß er als Geiſt nicht bloßes Seyn, nicht Maſſe,

nicht Materie, auch daß er kein durch Zuſammenſetzung Entſtandenes oder im Laufe des Lebens Wechſelndes, ſondern daß er das eine und gleiche Innerliche des Lebens in der Vielfachheit ſeiner freien Erweiſungen iſt. Dieſes Selbſtbewußtſeyn der Innerlichkeit, Einheit und Geiſtigkeit des Seelenweſens will ſich in jenen Beweiſen ausſprechen, thut es aber nicht auf die gerade, ſondern auf eine umgekehrte Weiſe.

Darum kann auch die nun darauf gegründete Folgerung der Unſterblichkeit der Seele nicht ganz genügen. Die Seele, ſagt man, kann als einfache, immaterielle Subſtanz nicht aufgelöſt werden, alſo nicht untergehen. — Sie kann es nicht wie ein Körper. Aber könnte ſie es nicht auf andere Arten? Könnte ſie nicht durch ſtete Verminderung ihrer Kraft hinſchwinden? oder könnte ſie nicht zurückſinken in das Urweſen, aus dem ſie iſt? — Umfaſſender zwar ſtellt man jenen Beweis ſo auf: Keine Subſtanz in der Welt kann vergehen; denn Subſtanz iſt das Bleibende: alſo auch die Seele nicht; und da ſie in ihrem Weſen einfach iſt, ſo bleibt ſie was ſie iſt, bleibt ſich ſelbſt gleich. Aber auch dieſe Behauptung würde nichts bedeuten, wenn ſie ſich auf den Begriff der Subſtanz wie auf einen bloßen Gedanken ſtützen wollte; ſie hat aber tiefen Sinn und feſte innere Haltung, wenn ſie aus der Idee der urſprünglichen Welt als des in Gott feſt gegründeten Inbegriffes der Weſen hervorgeht — einer Idee, welche ſich in dem Menſchen von ſeiner innern Lebensgewißheit aus erzeuget.

Es ergibt ſich alſo überhaupt, daß dieſer ſogenannte Beweis der Unſterblichkeit der Seele keine Bedeutung hätte, aber auch gar nicht entſtanden ſeyn würde, wenn des Menſchen geiſtiges Weſen nicht ſchon von ſich und von ſeiner Nichtzeitlichkeit wüßte. Es iſt vielmehr dieſes Wiſſen, was ſich in ihm ausſprechen und verdeutlichen wollte.

79.

Wie die Gewißheit von der Nichtzeitlichkeit des Geiſtes für die Seele zur Unſterblichkeitsgewißheit wird.

Dieſes Wiſſen aber iſt zwar die Grundlage und Bedingung der Unſterblichkeitsgewißheit, aber noch nicht ſie ſelbſt. Denn der Begriff der Unſterblichkeit iſt vielmehr der Gedanke einer ſich in der

Zeit vollendenden und eben damit die Zeit in ſich aufnehmenden und in der Zeit ſelbſt ewigen Lebendigkeit. Dieſer Begriff iſt nicht ſchon in dem Gedanken eines Geiſtes als eines nichtzeitlichen Weſens enthalten.

Der Geiſt des Menſchen aber iſt eine Seele, denn er iſt der innere Grund und das Weſen eines Lebensdaſeyns. Als ſolches ſtrebt er zu äußerer Wirklichkeit vor und hat eben damit Natur und Geſchichte. — Nicht zu ſcheiden alſo iſt der Geiſt des Menſchen von des Menſchen Seele; ſondern er iſt ihr eigentliches Weſen. Es gilt alſo von ihr, was von dem Geiſte gilt. Denn ſie iſt der Geiſt ſelbſt, wiefern er ſich in zeitlicher Lebenswirklichkeit erweiſet. Eben darum aber iſt ſie auch nicht von dem zeitlichen Lebensdaſeyn zu ſcheiden, ſondern iſt ſein innerlich ſich ſelbſt gleiches, nach außen zu aber veränderliches Weſen.

In ſolchem Selbſtbewußtſeyn der Seele iſt nun in der That ſchon das Unſterblichkeitsbewußtſeyn, alſo in Beziehung auf die Zukunft, die Unſterblichkeitserwartung enthalten. Denn es iſt das Selbſtbewußtſeyn eines ſich ſelbſt bewegenden, von ſich aus ſtrebenden und zufolge dieſer Bewegung, dieſes Strebens, aus ſich ſelbſt zeitlich lebenden, ſelbſt aber nicht zeitlichen und in ſo fern ewigen Weſens. Daher das Bewußtſeyn des Menſchen: Meine Seele wird nicht ſterben, weil ſie urſprünglich Geiſt iſt; meine Lebendigkeit wird nicht aufhören, weil ſie das Lebensdaſeyn eines urſprünglichen, geiſtigen, ewigen Lebens iſt.

Es verdeutlicht, bewährt und ergänzet ſich dieſes Bewußtſeyn durch folgende Betrachtung. Der Menſch weiß von ſeinem auf Lebensvollendung gehenden Lebendigkeitsſtreben eben damit, daß er wirklich immer weiter nach Leben und vollkommnerem Leben ſtrebt. Die Richtung dieſes Strebens auf ſein noch nicht erreichtes Ziel erzeugt in dem Innern des Lebens, woraus es hervorgeht, alſo in der Seele, das Bedürfniß der Vollendung des Lebens. — Es geht aber das Bedürfniß des Lebens des Menſchen darauf, alles das zeitlich wirklich zu werden, was es ſeinem Urtriebe, ſeiner Urkraft, d. i. ſeinem Weſen nach iſt. Was nun ſein Leben zufolge ſeines Weſens wirklich werden kann, dazu hat es die Anlage. Sie iſt als wirkliche Anlage, nicht eine bloße Möglichkeit

des Werdens, ſondern eine Wirklichkeitskraft und ein Wirklichkeitstrieb, alſo eine innere Lebenswirklichkeit. Es hat alſo des Menſchen Leben das Bedürfniß, alle ſeine wahren, d. i. in ſeinem Weſen gegründeten Anlagen vollkommen zu entwickeln und auszubilden. Sie ſind das Leben ſelbſt in Beziehung auf ſeine Lebendigkeit, ſind ſeine Entwicklungs- und Ausbildungs-Kräfte und Strebungen. — Nun aber bleibt die Entwicklung und Ausbildung der urſprünglichen Anlagen des Menſchenlebens in ſeiner jetzigen Daſeynszeit in weitem Abſtande von ihrem Ziele. Es kann alſo in dieſer Daſeynszeit das Leben nicht befriedigt werden und überhaupt nicht in irgend einem Abſchnitte, ſondern nur in dem Ganzen ſeiner Zeit.

Welche Zeit denn aber kann ihm nur als ein Abſchnitt und nicht als das Ganze ſeiner Zeit gelten? — Das entſcheidet ſich nicht von außen her, nicht von der Zeit aus, ſondern von dem Leben ſelbſt aus. Jede Zeit iſt ihm nur ein Abſchnitt ſeiner Zeit, in welcher es ſich nicht vollendet hat. Denn eben damit wird auch ſeine Zeit vollendet, wird zum Ganzen ſeiner Zeit, daß es ſelbſt ſich in ſeiner Verwirklichung vollendet, alſo ganz das wird was es ſeyn kann, alſo auch ſeyn will und ſoll. Indem es das wird, wird es befriedigt; es kann nichts weiter werden wollen. So hört ſein Streben auf, und mit ihm ſeine Zeitlichkeit. Es iſt nun was es ſeyn wollte; ſeine Zeit iſt erfüllet. So geht es durch das Streben ein in die Befriedigung, durch die Bewegung in die Ruhe, durch die Zeit in die Ewigkeit; und dieſe Durchdringung ſeiner Zeit von der Ewigkeit, wodurch ſeine Zeit ſelbſt als fortgehendes Streben aufhört, iſt ſeine Unſterblichkeit, als das Ziel ſeiner Zeitlichkeit gedacht. In ſeiner Zeit ſelbſt aber iſt ſeine Unſterblichkeit das, daß es durch alle ihre Abſchnitte zur Vollendung hingeht, und ſein Unſterblichkeitsbedürfniß iſt das Bedürfniß dieſer Vollendung.

Dieſes Bedürfniß nun iſt kein bloßer Wunſch, ſondern trägt die Gewißheit ſeiner Befriedigung in ſich. Denn es iſt ein urſprüngliches Bedürfniß. Ein ſolches geht aus der urſprünglichen Wahrheit deſſen, worauf es in der zeitlichen Welt gerichtet iſt, hervor; es iſt ſelbſt weſentlich nichts anderes als das zeitliche Selbſtverwirklichungsſtreben des zeitlos Seyenden. Nicht nach einem Ziele ſtrebet das Menſchenleben, das es ſich willkürlich ſetzte, ſondern nach

einem ſolchen, das ihm durch ſein Weſen geſetzt iſt, indem es ſeiner Kraft und Anlage nach betrachtet iſt, was es werden will. Demnach iſt die Vollendung und mit ihr die Unſterblichkeit des Menſchenlebens für die Betrachtung, welche von dem Ewigkeitsbewußtſeyn aus die Zeitlichkeit in die Ewigkeit zurückfaßt, wirklich da, in und mit dem Menſchenleben.

80.

Bedeutung des Beweiſes der Unſterblichkeit des Menſchen aus ſeinen Anlagen.

Es bewährt ſich alſo der Beweis der Unſterblichkeit des Menſchen aus ſeinen Anlagen, wie fern er das Bewußtſeyn ausſpricht und verdeutlicht, daß das Streben und Bedürfniß ihrer Entwicklung und Ausbildung ein urſprünglich gegründetes und darum ein ſolches iſt, das ſeines Erfolges und ſeiner Befriedigung Gewißheit hat. Das urſprüngliche Streben und Bedürfniß des Menſchenlebens geht aber überhaupt auf volle, wenn gleich durch ſeine Weltſtelle beſtimmte, Geiſtigkeit des Daſeyns, eben darum weil ſein Weſen Geiſt iſt. Zur vollen Geiſtigkeit ſeines Daſeyns gehört vorerſt, daß es der Natur, ſo weit ſeine Sphäre reicht, vollkommen mächtig ſey, d. i. daß es ſie geiſtig, alſo denkend und wollend durchdringe, ſie durch Einſicht ganz in ſein Wiſſen und durch Wirkſamkeit ganz in ſeinen Willen geſetzt habe. Es gehört ferner und vorzüglich dazu, daß es ſeiner ſelbſt innerlich ganz mächtig ſey, alſo 1) daß es ſich ſelbſt ganz klar und eben damit ſeines Verhältniſſes zu Gott völlig bewußt ſey; 2) daß es ſich mit ſeinem urſprünglichen Willen ganz durchdrungen habe und alſo ſeinem ganzen Daſeyn nach ſich erweiſe als eine freie, lautere, in ſich ſelbſt von ihrem Grunde und Weſen herauf durchaus einſtimmige Kraft und Wirklichkeit. Das iſt im engern Sinne die ſittliche Lebensvollendung des Menſchen. Sie iſt die Unſterblichkeit ſelbſt. Wiefern aber die Unſterblichkeit als eine nothwendige Bedingung derſelben gedacht wird, ſo fern wird der Glaube an Unſterblichkeit als ſittlich nothwendig gedacht. Man nennt das den moraliſchen Glaubensgrund der Unſterblichkeit. Es ſtehet aber dieſe Weiſe der Begründung des Unſterblichkeitsglaubens in dem Beweiſe aus den Anlagen des Menſchen

überhaupt, als ein Beweis aus ſeiner Anlage zur Sittlichkeit; und hat mit ihm gleiche Begründung und Bedeutung.

Anm. „Nach voller Sittlichkeit, nach Heiligkeit, zu ſtreben, iſt ein unbedingtes Gebot. Das kann aber der Menſch nur durch ein unendliches Fortſchreiten erfüllen. Aber dieſes unendliche Fortſchreiten iſt nur möglich unter Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele. Alſo iſt es ſittlich (nach Principien der praktiſchen Vernunft) nothwendig, dieſe anzunehmen.“ (So Kant. Darum heißt ihm die Unſterblichkeit ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft.)

81.

Volle Begründung der Unſterblichkeitsgewißheit durch die Gottesgewißheit.

Es wurzelt alſo die Unſterblichkeitserwartung in dem Boden des Geiſtesbewußtſeyns, und wird entwickelt und groß gezogen in dem Aether der Idee der Weltlebendigkeit. Es fehlt ihr aber die volle innere Zuverſicht, ſo lange der Boden, aus dem ſie emporwächſt, nicht ſelbſt geſichert iſt in dem Bewußtſeyn des Menſchen. Dieſe Sicherung gewinnet er durch das Wiſſen des Menſchen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt und insbeſondere zu ihm, dem Menſchen. Denn erſt daraus begreift das Ich, der Geiſt des Menſchen, ſich ſelbſt. Er findet ſich Geiſt aus dem Urgeiſte, des Weſens des Urgeiſtes theilhaftig, und alſo theilhaftig des Ewigſeyns. So wird dem Menſchen ſein Ewigkeitsbewußtſeyn klar und feſt. Sein Geiſt kommt zu ſich bis in ſeinen Urſprung hin, und weiß, daß er, kraft ſeines Urſprunges, als Geiſt aus Gott, kein wandelndes Erzeugniß des Werdens, ſondern ein Weſen iſt, welches in zeitloſer Selbſtgegenwart ſeiner ſelbſt volle Gewißheit hat. So erkennet er, weſſen er vorher nur wie einer Thatſache bewußt war; und ſo findet ſich zugleich ſeine Unſterblichkeitserwartung feſt gegründet. Von ſich ſelbſt weiß des Menſchen Geiſt, daß er bedinget iſt in ſeinem Seyn, alſo ſelbſt in ſeinem nichtzeitlichen Seyn bedinget. Sein Seyn iſt alſo abhängig von dem woraus es iſt, von ſeinem Grunde, könnte alſo in Nichts fallen, wenn der Grund, der es trägt, verſänke, oder könnte in ſeinen Grund zurückgenommen werden. Nun aber weiß er, daß er durch Gott bedinget iſt, alſo durch das Urleben, den Urgeiſt; und daß das Bedingtſeyn durch ihn das volle Begründetſeyn iſt (69). Nicht Beſorgniß alſo für ſein Leben kann ihm aus

dem Bewußtſeyn ſeiner Bedingtheit quellen, ſondern vielmehr unbeſchränkte Zuverſicht. Denn er weiß: was in Gott ſtehet und aus ihm lebt, ſteht und lebt ſicher; iſt in ihm was es urſprünglich iſt, und wird aus ihm was es werden ſoll. So ſtehet die Welt in ihm mit ihrer Lebendigkeit; ſo auch er, der Menſch. Kraft ſeines ewigen geiſtigen Lebensgrundes erreicht er ſein Ziel in der Vollendung ſeiner Zeit, d. i. in der zeitlichen Verwirklichung ſeines ewigen Weſens.

82.

Die unſterbliche Lebendigkeit des Menſchen als begriffen in der Weltlebendigkeit.

Nicht alſo durch ein Austreten aus der Welt wird der Menſch ſich ſeines Lebenszieles ermächtigen; denn Ausſcheidung aus der Welt wäre Untergang ſeines Lebens. Auch nicht in der Welt zwar, aber für ſich, in Abſonderung von allem Andern in ihr. Denn das wäre weſentlich daſſelbe als Ausſcheidung, beſtehet auch nicht mit dem Begriffe der Welt, und mit der Art wie Alles in der Welt iſt. Sondern in und mit der Welt, in Gemeinſchaft mit den andern Weltweſen.

So wird auch der einzelne Menſch nicht in Ausſcheidung aus der Menſchenwelt oder in Abſonderung von den andern Menſchen ſein Ziel erreichen, ſondern in und mit der Menſchenwelt. Denn des einzelnen Menſchen Lebensdaſeyn iſt in dem Ganzen der Menſchenlebendigkeit begriffen und hat nur in ihr ſeine beſondere Bedeutung; getragen wird es mit allen andern Menſchen und mit Lebenswahrheit von Gott aus beſeelt durch das urſprüngliche Menſchenleben. Daß dieſes in allen Menſchen lebendig ſey, in jedem ſo wie es ſeinem Standpuncte im Ganzen angemeſſen iſt, auf daß dann Alle, in ihm Eins, von ihm aus in Einigung leben und als die Glieder ſeines Daſeyns miteinander ein Lebensganzes ausmachen — das iſt das Bedürfniß des Menſchenlebens und die Idee der vollen Menſchenlebendigkeit, in welcher mit dem Menſchenleben überhaupt jeder Einzelne Befriedigung findet.

In dem lebendigen Ganzen der Welt alſo iſt die unſterbliche Lebendigkeit des Menſchen, auch des einzelnen Menſchen, nach der

Wahrheit ſeines Lebens, begriffen, und mit dem Ganzen in Gott begründet. Was in der Welt aus Gott iſt, das iſt ewigen Weſens und geht nicht unter in der Zeit. So iſt des einzelnen Menſchen wahres Leben in der Welt als eine ewige Idee Gottes, als eine urſprüngliche Selbſtbeſtimmung des Urlebens. Wohl nun mag es in der Lebensbewegung, die das Ganze dieſer ewig lebenden Ideen durchdringet, demnach in der Zeitlichkeit, ſeine Beſtimmungen wechſeln, mag darin ſeine Mannichfaltigkeit von Daſeynsſtufen und Daſeynsrichtungen haben; wohl alſo mag es in einem Wandel von Erſcheinungen und Zuſtänden vortreten: es ſelbſt aber vergehet nicht, da es zu dem urſprünglich gegründeten Ganzen gehört, und vollendet ſich, wird ganz in dem Ganzen, was es darin ſeinem Weſen nach iſt.

Nicht erſt kommen alſo ſoll die Unſterblichkeit des Menſchen, ſondern ſie iſt ihrem Weſen nach immer und allaugenblicklich da in der Ewigkeit des Geiſtes und ſeinem Ewigkeitsbewußtſeyn. Erkennen nur muß ſich des Menſchen Leben in Gott, dem Urleben, und aus ihm in der Urlebendigkeit der Welt, um die volle Gewißheit ſeiner Unſterblichkeit zu haben. Das Vorherrſchen der Zeitlichkeit in dem Leben des Menſchen, die Unruhe nämlich und die Aeußerlichkeit ſeines Strebens, das iſt es was den Menſchen aus ſich ſelbſt, aus ſeiner Lebenswahrheit, wie ſie in Gott und von Gott aus in der Welt iſt, und eben damit aus der Gewißheit ſeiner Unſterblichkeit hinausſetzt. Das iſt die Richtung in den Tod und das Todesbewußtſeyn, das der Menſch von dem Lebensbewußtſeyn aus zu bekämpfen hat.

Immer aber — das ergibt ſich zugleich, wenn ſich die Betrachtung in die Zeit hin ausdehnt, die Ewigkeit denkend wie ſie die Bewegung in ſich trägt — immer bleibt der Menſch, der einzelne zeitlich geborne, Menſch in dem Fortgange ſeines Lebens zur Vollendung; er wird nur immer mehr wahrer Menſch, indem die Menſchheit, wie ſie aus Gott in der Welt iſt, alſo der ewige, urſprüngliche Menſch und von ihm aus der Geiſt aus Gott, immer völliger in ihm lebendig wird. — Es gibt alſo auch keine andere Wahrheit und Tugend in einem andern Leben; eine höhere nur, als reinere und kräftigere. Derſelbe Geiſt des Wahren und

Guten, jetzt und überall und immer! Durch ihn heiligt und verkläret ſich des Menſchen Lebensdaſeyn, und eben damit wird es beſeliget.

Zweiter Unterabſchnitt.

Die Seligkeitserwartung.

83.

Die Seligkeitserwartung als Erwartung und Forderung der Vergeltung.

Die allgemeinſte und unbeſtimmteſte Form der Seligkeitserwartung in der Seele des Menſchen iſt die Hoffnung, der Glaube, daß es ihm zufolge ſeiner Tugend, ſeiner Frömmigkeit, wohl gehen werde. — Eine beſtimmtere Form nimmt ſie in dem Gedanken an, daß dem Guten ſeine Tugend, ſeine Frömmigkeit, werde vergolten werden, und dieſe Erwartung dehnt ſich zugleich über das Gegentheil aus, über die Laſterhaftigkeit und die Gottloſigkeit.

Es kann aber die Vergeltung entweder als That oder als Zuſtand gedacht werden. Als That iſt ſie die Verbindung von Wohlſeyn mit dem Gutſeyn und von Uebelſeyn mit dem Böſeſeyn in gleichem Verhältniß. Als Zuſtand iſt ſie die durch dieſe Verbindung eingetretene Lebensbeſchaffenheit. — Einen ſolchen Lebenszuſtand erwartet der Menſch nicht nur, ſondern fordert ihn auch. Die Erwartung geht ſelbſt erſt aus der Forderung hervor. Er fordert ihn, weil er es nicht für recht halten kann, daß der gute Menſch unglückſelig, der Böſe aber glückſelig ſey; es iſt ihm vielmehr ſittlich nothwendig, das Gegentheil für Recht zu halten. Darum nennt er jenes Ungerechtigkeit, dieſes Gerechtigkeit. Dieſes Urtheil iſt ihm ſittlich nothwendig, d. h. es hängt nicht von ſeinem Belieben ab ſo zu urtheilen, ſondern ſeine Vernunft, der urſprüngliche Geiſt ſeines Lebens, weiß, daß der Zuſtand der Gleichheit des Sittlichkeitsgrades und des Wohlſeynsgrades der rechte Zuſtand iſt, und macht ihn darum auch zum Geſetze, zum Gegenſtand einer Forderung, für das zeitlich wirkliche Leben. Es iſt alſo eine aus dem Urſprünglichen hervorgehende und darum äußerlich unbedingte Forderung.

Der Menſch drückt das auch ſo aus: Das Gutſeyn macht der Glückſeligkeit, das Böſeſeyn der Unglückſeligkeit würdig.

Jenes verdient Belohnung, dieſes Beſtrafung. Es verdient ſie, d. h. es iſt recht, daß jenes belohnt, dieſes beſtraft werde. In dieſem Belohnen und Beſtrafen beſtehet die Gerechtigkeit als vergeltende Thätigkeit.

84.

Wie auf dieſe Forderung der Glaube an Gott und an ein künftiges Leben gegründet wird.

Ein Vergeltungszuſtand alſo wird von der Vernunft gefordert. Nun aber ſcheint er nicht von ſelbſt eintreten zu können. Denn — ſo urtheilt das jetzige zwieträchtige Lebensbewußtſeyn des Menſchen — Tugend und Glückſeligkeit ſind ganz verſchiedenartige Dinge; das Bewußtſeyn der Tugend iſt nicht einerlei mit dem Gefühle der Glückſeligkeit. Jenes hängt von der Uebereinſtimmung unſerer Geſinnungen, Beſtrebungen und Handlungen mit den Geſetzen der Freiheit ab; dieſes aber iſt abhängig von dem Laufe und den Geſetzen der Natur. Denn Glückſeligkeit iſt der Lebenszuſtand der Befriedigung der Naturbedürfniſſe. Ein Menſch kann alſo gut und doch unglückſelig, kann böſe und doch glückſelig ſeyn; Glückſeligkeit folgt nicht unmittelbar aus der Tugend.

Und doch iſt auch Glückſeligkeit ein Bedürfniß des Menſchen, da er auch Naturweſen iſt. Er kann ihr nicht entſagen. Vernünftiger Weiſe aber kann er ſie nicht erwarten ohne gut zu ſeyn, ſondern nur wiefern er ihrer durch Tugend würdig iſt, alſo in angemeſſener Vereinigung mit der Tugend. Daß eine ſolche Vereinigung wirklich ſey oder werde, das muß er nothwendig annehmen. Es käme ſonſt keine Einſtimmigkeit in ſein Leben; ſein Streben würde zerriſſen, würde in zwei ganz verſchiedene Richtungen auseinander gehen und oft in Widerſtreit mit ſich ſelbſt gerathen. Er könnte ſich nicht unbedingt dem Tugendſtreben ergeben. Und doch ſoll er das. Alſo iſt es ihm auch ſittlich nothwendig, anzunehmen, daß eine ſolche Welteinrichtung beſtehe, durch welche Glückſeligkeit mit der Tugend in gleichem Verhältniſſe verbunden werde. Eine ſolche Welteinrichtung kann nun aber nicht durch ein blindes Wirken erfolgen, ſondern iſt nur durch ein Weſen möglich, welches heilig, allwiſſend und allmächtig, und der Schöpfer zugleich und Beherrſcher der Welt iſt. Alſo muß der Menſch an ein ſolches Weſen

glauben. Dieſes Weſen iſt Gott. So ergibt ſich in dieſem Betrachtungsgange das Daſeyn Gottes als gefordert von der reinen praktiſchen Vernunft.

Die Forderung einer vergeltenden Gerechtigkeit wird bei der Beſchaffenheit des jetzigen Lebens zugleich zu einem Glaubensgrunde an ein künftiges Leben. Denn — ſo ſchließt man — Gerechtigkeit muß ſeyn. Nun aber iſt ſie nicht in der gegenwärtigen Lebenszeit, was man auch ſagen möge von dem Walten der Nemeſis in der Geſchichte der Menſchen; es iſt vielmehr die häufige Nichteinſtimmung und Nichtangemeſſenheit des Glückſeligkeitszuſtandes der Menſchen zu ihrer Tugend und Frömmigkeit eine der größten Unvollkommenheiten der jetzigen Welt. Alſo muß eine Zukunft ſeyn, in welcher die gerechte Vergeltung eintritt.

85.

Prüfung dieſer Begriffe und Folgerungen.

a) Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Vergeltung.

Gegen dieſe Lehren und Folgerungen erheben ſich von einer weitern Lebensbeſinnung aus Zweifel und Bedenklichkeiten. Iſt denn die Glückſeligkeit, die dem Menſchen urſprüngliches Bedürfniß iſt, in Wahrheit ſo verſchiedenartig von der Tugend und Frömmigkeit, als angenommen wird? — Sind jene Forderungen und Erwartungen, wenn ſie urſprünglich gegründet ſind, auch richtig verſtanden? Bleibt ihre Bedeutung für das zeitliche Leben dieſelbe auch bei tieferer Erwägung? —

Es ergibt ſich zunächſt aus unbefangenem Selbſtbewußtſeyn folgende Ueberzeugung: Der gute Menſch iſt nicht darum gut, um in dieſem oder in jenem Leben belohnt zu werden. Sondern er iſt gut, weil es ihm innerſtes Lebensbedürfniß iſt ſo zu ſeyn, weil nur ſolches Leben wahres Leben iſt. Darum wird er mit dem Böſen nicht tauſchen wollen, weil dieſer vielleicht mehr beſitzt oder genießt; denn er weiß, daß er dann ſich ſelbſt verlieren, die Wahrheit für die Falſchheit geben würde. Sollte er auch durch ſeine Tugend oder mit ihr nie zur Glückſeligkeit gelangen können, ſo wird er ſich doch darum des wahren Lebens nicht begeben wollen. Seine Sittlichkeit iſt alſo von der Vergeltung unabhängig.

86.

b) Berichtigung des Glückſeligkeitsbegriffes.

Es tritt dann ferner zu dieſem Selbſtſtändigkeitsbewußtſeyn der Tugend die Ueberzeugung, daß die Lebenszufriedenheit in der Lebenswahrheit gegründet iſt. Denn das wahre Leben iſt was das Leben ſeyn will; es iſt alſo innerlich befriedigt. Zwar fühlt ſich der Tugendhafte in der zeitlichen Lebensgegenwart noch fern von der vollen Lebensbefriedigung, aber nur eben darum weil er in ihr noch fern iſt von der vollen Lebenswahrheit. Wiefern er zur Lebenswahrheit gelanget iſt, ſo fern iſt er auch in zeitlicher Wirklichkeit innerlich befriedigt; und aus ſeinem aufrichtigen und urgründlich ernſten Streben nach voller Lebenswahrheit quillet in ihm das ſichere Vorgefühl der vollen Lebensbefriedigung. So weiß er aus ſeinem Leben, daß die Lebenszufriedenheit in der Lebenswahrheit ſteht. Eben damit weiß er, daß er innerlichſt nicht zufrieden ſeyn könnte, wenn er in Untugend lebte; denn das wäre eine Lebensweiſe, worin ſich ſein Leben nicht ſelbſt getreu, worin es vielmehr ſich ſelbſt und ſeinem Grund entfremdet wäre, worin es alſo nicht zu ſich ſelbſt einſtimmig ſeyn könnte, die ihm vielmehr, wenn und wiefern es zu ſich ſelbſt käme und ſeiner urſprünglichen Bedürfniſſe inne würde, innerlich zuwider ſeyn müßte. Eine Glückſeligkeitsweiſe alſo, die nicht mit der innern Lebenszufriedenheit und demnach auch nicht mit ihrem Grunde, der Lebenswahrheit, beſtände, könnte der beſonnene und gute Menſch gar nicht wollen. Eine ſolche Glückſeligkeit aber, die zwar nicht in Widerſtreit ſtände mit der Lebenswahrheit, aber doch nicht aus ihr hervorginge, wäre ihm wenigſtens etwas Unweſentliches. Die Lebenswahrheit alſo und die aus ihr quellende Zufriedenheit iſt ihm die Bedingung aller wahren Glückſeligkeit; er kann nichts wünſchenswerth finden, was nicht damit beſteht, und nach nichts ernſtlich ſtreben, was nicht aus ihr hervorgeht, was alſo ſie nicht ſelbſt iſt in ihrer fortgehenden Entwicklung und Verwirklichung.

Manches aber kann ihn treffen, was er anders wünſchen muß. Als leiblich lebendiges Weſen iſt er Krankheiten und Schmerzen und der Noth um ſein Daſeyn unterworfen. Von andern Menſchen kann er verkannt, gekränkt, mißhandelt werden. Seine gutgemein-

ten Beſtrebungen können mißlingen. Dazu kommt die Trauer über das Böſe in der Welt und über ſeine eigene ſittliche Unvollkommenheit. In dieſem Sinne kann auch der gute Menſch unglücklich ſeyn, d. h. er kann in Zuſtänden leben, worin er ſich nicht wohl befindet. Er iſt alſo geneigt zu wünſchen, daß er von ſolchen Zuſtänden befreiet werde. Wenn er nun zugleich erkennet, daß ſie nicht zu ſeiner Lebenswahrheit, ſeiner Tugend, nothwendig ſind, auch nicht daraus nothwendig hervorgehen; daß ſie ihn vielmehr vielfältig in ſeiner rechten Lebenswirkſamkeit hemmen und beſchränken: ſo wünſcht er es wirklich, verlanget es, und ſieht mit dieſem Verlangen in die Zukunft ſeines Lebens.

So entſteht ihm der Begriff der Glückſeligkeit und das Verlangen nach ihr, als nach einem Lebenszuſtande, in welchem ſich, ungeſtört durch ſchmerzliche Gefühle und hemmende Beſchränkungen, ſeine innere Lebenswahrheit und Lebenszufriedenheit als volle Lebensfreudigkeit durch ſein ganzes Daſeyn verbreiten könne. Das Poſitive dieſes Zuſtandes iſt alſo die innere Lebenswahrheit und Lebenszufriedenheit; von außen her gehört nur ein Negatives dazu, nämlich die Unabhängigkeit des Lebens von ſolchen äußern Einwirkungen, welche es in dem vollen Genuſſe ſeiner innern Zufriedenheit ſtören.

87.

Wie ſich dem Guten und Frommen die Befriedigung des veredelten Glückſeligkeitsbedürfniſſes und mit ihr die Seligkeitserwartung verbürgt und begründet.

Nun aber erkennet er ferner und weiß zum voraus, daß ſich mit der wachſenden geiſtigen Vollkommenheit ſeines Lebens deſſen Abhängigkeit von außen immer mehr vermindern wird. Denn ſeine wachſende geiſtige Vollkommenheit beſteht eben darin, daß es Gott immer mehr ergeben und zugleich immer ſelbſtſtändiger, ſeines Daſeyns von innen aus immer mächtiger, aus beiden Gründen aber immer unabhängiger von außen wird. So muß alſo die von innen ausgehende Freiheit und Selbſteinſtimmung des Lebens immer mehr zur vollen Lebensbefriedigung und eben damit zu der Glückſeligkeit werden, deren der Gute bedarf. Dieſe Glückſeligkeit iſt alſo ein Erzeugniß des innern Lebens, nämlich der Lebenswahr-

heit und Lebensſittlichkeit, und ſteht nicht in einer andern Welt, unter andern Geſetzen.

Deutlicher wird dieſe Erkenntniß durch die Erwägung des Verhältniſſes, worin der Geiſt zu der Natur ſtehet. Das iſt überhaupt und im Allgemeinen ein Verhältniß des Herrſchenden zu dem Dienenden. Denn der Geiſt iſt die eigentliche Kraft und zwar die freithätige Kraft in der Welt, alſo daß deſſen Gedanke Wille und deſſen Wille Gedanke iſt. Eben damit iſt er die Kraft, die das Geſetz gibt in der Welt. Die Natur gibt keine Geſetze, ſondern ſie hat Geſetze und folgt Geſetzen. Von derſelben Art iſt nun auch das Verhältniß des Menſchengeiſtes zu des Menſchen Natur; und zwar a) zu dem Menſchenleibe. In demſelben Grade, als des Menſchen Geiſt mächtiger werden wird in ſeinem Daſeyn, wird er das Leibliche immer mehr in Einſtimmung zu ſich ſetzen, nicht allein und nicht ſo ſehr durch Beherrſchung, als vielmehr durch Beſeelung. Dadurch wird er den Leib ſelbſt immer freier und geiſtiger machen, ihn alſo immer mehr zu ſeinem Daſeyn machen, und ihn ſo veredeln, verklären. Eben damit wird des Menſchen Daſeyn der Abhängigkeit in Gefühlen und Beſtrebungen von außen immer mehr entzogen werden. — b) Zu der Erde und den Erdendingen. Er wird ſie immer völliger beherrſchen; denn ſie ſind ſein Gebiet. Nur wiefern er läſſig iſt, können ſie mächtig über ihn ſeyn; und nur wiefern ſie durch verkehrte Behandlung aufgereizt werden, können ſie in feindlichen Gegenſatz gegen ihn treten. In dem Grade alſo, in welchem des Menſchen Geiſt auf die rechte Weiſe in ſeine Weltſphäre eintritt, ſchwindet die Macht der äußern Natur und ihr Widerſtreit von ſelbſt. Die Erde mit ihren Kindern wird dann immer mehr zu dem erweiterten Leibe des Menſchen, der durch ſie hin wirkend und wie die gemeinſchaftliche Seele in ihnen lebend ſie ſelbſt vergeiſtiget und verklärt. — Die allgemeinere Natur zwar wird der Menſch nicht zu ſeinem Lebensdaſeyn machen können; vielmehr bleibt er mit der Erde von außen her in ihr begriffen. Es iſt aber zu erwarten, daß ſie ſich in demſelben Verhältniſſe fortgehend mit des Menſchen Daſeyn ausgleichen werde, als er in ſeinem Weltſtandpuncte werden wird, was er darin werden ſoll. Das ergibt ſich auch aus der allgemeinen Erwägung, daß das Streben des irdiſchen Naturda-

daſeyns, die Einwirkungen der andern Weltweſen durch Gegenwirkung zu einer ſolchen Beſchaffenheit zu beſtimmen, welche ihm zuträglich iſt, immer größern Erfolg haben muß, je mehr die irdiſche Naturkraft mit dem Menſchen und durch ihn zu größerer Einſtimmigkeit in ſich ſelbſt, und eben damit zu größerer Selbſtſtändigkeit gelanget ſeyn wird.

Vorzüglich aber begründet ſich jene Erwartung durch das Wiſſen von Gott, dem Urgeiſte, der die Welt ſchaffet und durchdringet. Denn erſt von dieſem Wiſſen aus hat jenes allgemeine Bewußtſeyn von dem Verhältniſſe des Geiſtes zur Natur ſeine Gültigkeit als Bewußtſeyn von einem Verhältniſſe, das nicht ein Verhältniß von bloßen Gedanken, ſondern das wirkliche Urverhältniß iſt, in welchem die Welt ſteht. Daraus dann quillet die feſte Ueberzeugung, daß die Ordnung und der Lauf der Welt als Natur und Geſchichte der Ausdruck des Willens Gottes iſt, (77) und demnach einſtimmig ſeyn muß zu dem Willen der freien Weltweſen, alſo auch der Menſchen, wiefern ſie den Willen Gottes in ihren zeitlichen Lebenswillen aufgenommen haben.

Wie ſich alſo im Fortgange des wahren Lebens das Glückſeligkeitsbedürfniß veredelt, ſo veredelt ſich auch jetzt ſchon die Seligkeitserwartung des Frommen, und geht nicht darauf, daß ihm in einem künftigen Leben die jetzigen Entbehrungen durch Ueberfluß und die jetzigen Leiden durch Freuden erſetzt werden ſollen; ſie läutert ſich von ſolchem ſinnlichen Verlangen und geht vielmehr auf größere Lebensreinheit und Lebensfreiheit.

Feſt gegründet findet ſich d i e ſ e Seligkeitserwartung in der Gewißheit, daß zufolge des Verhältniſſes Gottes zu der Welt mit dem Wahren und Guten überhaupt auch das wahre und gute Lebensſtreben der Menſchen ſich verwirklichen und eben damit volle Befriedigung finden werde. Ja ſie ſetzt dieſe größere Lebensvollkommenheit, in der Aufrichtigkeit des Strebens nach ihr und der Gewißheit ſeines Erfolges, mit einer Kraft und einem Vorgefühle, die aus dem Ewigen des Zeitlichen mächtig ſind, idealer Weiſe in die Gegenwart ein, und hebt dadurch die Beſtrebungen, Wünſche und Gefühle des frommen Menſchen aus der Befangenheit in der jetzigen Lebensunvollkommenheit heraus, hebt ihn in dieſem Sinne ſchon jetzt in den Himmel empor. So wirkt ſie mit dem rechten

Bewußtſeyn von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt, worin ſie gegründet iſt, zuſammen, um dem Menſchen ſchon in der jetzigen Zeit die rechte innere Lebensfreiheit zu geben.

Feſt gegründet alſo iſt die Seligkeitserwartung des Menſchen in der Religion, und iſt von ihr, in ihrer Entwicklung, unzertrennlich. Es ergibt ſich zugleich, daß die Seligkeitsgewißheit und die Unſterblichkeitsgewißheit in eins fallen, ſowohl im Begriffe als auch in dem tiefern Bewußtſeyn des Frommen. Sie einigen ſich in dem Begriffe und dem Bewußtſeyn des wahren Lebens, des Lebens in und aus Gott.

188.

c) Veredlung des Begriffs und der Forderung der Vergeltung.

Es hat ſich zugleich der Begriff und die Forderung der Vergeltung veredelt. Jener iſt zu der Gewißheit geworden, daß das rechte Lebensſtreben die Einſtimmung des Aeußern zu ihm zur Folge haben werde. Dieſe erklärt ſich als der Ausſpruch dieſer urſprünglichen Gewißheit im Gegenſatze gegen die Entzweiung und Zerrüttung, welche durch Willkürlichkeit, Einſeitigkeit und Verkehrtheit der Beſtrebungen in den jetzigen Lebenszuſtand der Menſchen eingetreten iſt. Dieſe Entzweiung und Zerrüttung ſoll nicht ſeyn, d. h. ſie kann nicht bleiben; denn ſie iſt nicht urſprünglich begründet.

So kehrt ſich alſo auch jene Gründung des Glaubens an Gott auf die Forderung der Vergeltung um. Ihre eigentliche Bedeutung iſt die, das Bewußtſeyn auszuſprechen: Weil Gott der Urgeiſt, Schöpfer und Beherrſcher, alſo auch Geſetzgeber, der Welt iſt; ſo iſt urſprünglich in ihr kein Gegenſatz zwiſchen Natur und Sittlichkeit, und kann demnach auch zeitlich nicht in ihr beſtehen.

Aber wie beſteht damit die Beſtrafung des Böſen? Wird ihm nicht dadurch vergolten werden, daß Unglückſeligkeit, daß widrige, ſchmerzhafte Gefühle die Strafe ſeiner Verkehrtheit werden? — Antwort: In Zwietracht und Unfrieden ſetzt das Böſe den Menſchen ſchon von ſelbſt als Böſes. Seine endliche, völlige Strafe aber wird die Vernichtung ſeyn. Es kann nicht beſtehen, weil es nicht in Gott gegründet iſt. Mit dem Eintreten des Guten in

die Welt, und in dem Maße dieſes Eintretens, wird das Böſe ausgetrieben. Mit dem Böſen im Menſchen zergehet der Menſch, wie fern er böſe war; und nur durch dieſe Vernichtung hindurch kann ſein Leben wieder zur Lebenswahrheit aus Gott gelangen. — So bildet ſich die Idee des **Weltgerichts**, als der Beſeligung des wahren Lebens und der Vernichtung des falſchen von Gott dem Urgeiſte aus.

Anm. In welchem Sinne iſt die Weltgeſchichte das Weltgericht?

89.

Fragen, die aus dieſen Betrachtungen ihre Beantwortung finden.

So wird dem Menſchen die Unſterblichkeits- und Seligkeitserwartung durch die Religion zur beſonnenen Gewißheit, und die Fragen, die ihm nun noch in der Beziehung auf dieſe Erwartung entſtehen, ſind großentheils ſolche, die aus den angeſtellten Betrachtungen ihre allgemeine Beantwortung finden. In andern aber freilich gibt ſich ein Bedürfniß oder Streben zu erkennen, ſich das Allgemeine dieſer Betrachtungen genauer zu beſtimmen.

Fragen der **erſten Art** ſind:

1) **Wiefern hat der Menſch das Glück und das Unglück, das ihn und Andere in dem jetzigen Leben trifft, als Belohnung und Beſtrafung anzuſehen?** — Antwort: Zwar im Allgemeinen; denn die Gerechtigkeit, d. i. die Wirkſamkeit des göttlichen Willens, wodurch der Naturlauf in Einſtimmung zu dem Streben der Freiheit geſetzt wird, waltet durch das Ganze hin, wozu auch das jetzige Leben gehört. Aber nur ſelten iſt von dieſer allgemeinen Erkenntniß beſtimmte Anwendung zu machen. Denn kein zeitlicher Lebensabſchnitt iſt das Ganze; auch wirket das Gute und das Böſe, ſo wie Wohl und Weh, von einem Menſchen auf andere hin, theils gleichzeitig, theils in der Folge; und gute und böſe Menſchen, mit einander in Verbindung lebend, nehmen gemeinſchaftlich Theil an glücklichen und unglücklichen allgemeinen Ereigniſſen. — Der Fromme wird ſich beſonders bei ſolchen unglücklichen Ereigniſſen, welche nicht die unmittelbaren Wirkungen der Verkehrtheit des menſchlichen Strebens ſind, des liebloſen Richtens enthalten. Auch gegen ſich ſelbſt wird er in dem Glück, das ihm zu Theil wird, und in dem Unglück,

das ihn trifft, die Wahrheit und Gerechtigkeit nicht verletzen; wird nicht immer jenes als Lohn ſeiner Frömmigkeit, dieſes als Strafe ſeiner Sünden anſehen: ſondern er wird das Glück mit Dank empfangen und mit Mäßigung genießen; das Unglück aber wird er von ſich abwenden, wenn er es vermag, oder es geduldig und ergeben tragen. Im Glück und Unglück alſo wird er die innere Lebensfreiheit bewahren und beides zu ihrer Läuterung und Stärkung benutzen.

Der Unterſchied zwiſchen poſitiven und natürlichen Belohnungen und Strafen findet unter den Menſchen, aber nicht in dem Verhältniſſe Gottes zu den Menſchen Statt. Gott will, daß jedes freie Weltweſen ſeinem urſprünglichen Lebensgeſetze folge. Thut es das, ſo wird es ſelig; thut es das nicht, ſo wird es unſelig; beides als Folge ſeines rechten oder verkehrten Lebens, und zugleich als Folge des göttlichen Willens.

2) Warum beſtrafen ſich in dem jetzigen Leben Thorheiten gewöhnlich härter als die Unſittlichkeit? — Antwort: Bei jenen liegt die Verkehrtheit mehr im Aeußern, in der wirklichen That; bei dieſer mehr im Innern, im Willen und in der Geſinnung. Jene widerſtreiten alſo dem wirklich Vorhandenen, als thätliche Beſtrebungen, die nicht zu den Umſtänden paſſen, ſondern oft dagegen anſtoßen. Darum werden ſie thätlich zurückgewieſen. Die unſittliche Geſinnung aber weiß oft kluger Weiſe den unmittelbaren Anſtoß zu vermeiden. — Zu bedenken iſt außerdem, daß auch die Bedachtſamkeit des Handelns zu der Tugend gehört; ſo wie freilich umgekehrt in einem tiefern und umfaſſendern Sinne die Unſittlichkeit weſentlich Thorheit iſt.

3) Iſt der Tod dem Menſchen nothwendig? — Antwort: Er iſt ihm nicht unbedingt nothwendig, als an ſich aus dem Weſen des Menſchen folgend; iſt vielmehr als Nichtleben dem Leben entgegengeſetzt, und findet in dieſem Sinne für des Menſchen Weſen gar nicht Statt. Daher die Gewißheit des Menſchen, daß ſeines Lebens Weſen nicht im Tode bleibe, d. i., daß es lebe, obgleich ſcheinbar geſtorben. Aber er iſt ihm relativ nothwendig und in relativem Sinne, nämlich als das Aufhören einer beſondern Daſeynszeit, eines beſtimmten Daſeynszuſtandes des Menſchenlebens. In dieſem Sinne iſt er ſowohl dem Menſchenleben

überhaupt, als auch jedem einzelnen Menſchen nothwendig, da kein beſtimmter Daſeynszuſtand dem urſprünglichen Lebensbedürfniß genügen kann. In ſo fern iſt alſo der Tod eine Folge der Zeitlichkeit. In der Beziehung von einer Daſeynszeit auf die folgende hat er die Bedeutung des Uebergangs. Der fromme Menſch geht ihm ohne Furcht entgegen; aber auch ohne ungeduldiges Verlangen. Denn er lebt auch ſchon jetzt in der Ewigkeit, wie fern er im wahren Leben lebt.

4) Wird der Menſch öfter ſterben? — Das iſt wohl für die Zeitlichkeit ſeines Lebens zu erwarten, als ein mehrmaliges Uebergehen zu neuen Daſeynsſtufen in der fortgehenden Daſeynsvervollkommnung des Menſchenlebens; und in dieſem Sinne, als ein Hindurchgehen durch mehrere Daſeynsperioden, mag die Lehre von der Seelenwanderung gelten. Nie aber wird dieſelbe Lebensweiſe und Lebensſtufe wiederkehren. Auch der Uebergang wird von verſchiedenen Stufen verſchiedener Art ſeyn müſſen. Immer mehr wird der Tod beſiegt werden von dem Leben, in demſelben Maße als das Ewige vortritt in die Zeit, und dieſe alſo zurückgenommen wird in die Ewigkeit.

5) Hat der Menſch ſchon vor dem jetzigen Leben gelebt? — Heißt das ſoviel als: Iſt ſein Leben ſchon einmal in der Weltgeſchichte vorgetreten, und zwar entweder das Menſchenleben überhaupt, als Menſchengeſchlecht, oder des einzelnen Menſchen Leben? — ſo iſt die Beantwortung dieſer Frage, in ihrer erſten Bedeutung genommen, den Paläographen der Erde zu überlaſſen; in ihrer zweiten Bedeutung aber iſt zu antworten: Der Menſch hat davon kein Bewußtſeyn. Heißt es aber ſo viel als: War des einzelnen Menſchen Seele ſchon vor dem zeitlichen Daſeyn dieſes Menſchen? — ſo iſt zu antworten: Nicht ihrer zeitlichen Wirklichkeit nach — denn nach dieſer iſt ſie das wirkende Princip eines zeitlichen Menſchendaſeyns und alſo von dieſem, ihrer Wirkung, unabtrennlich; — wohl aber ihrem Weſen nach — denn mit dieſem ſteht ſie in dem einen urſprünglichen Menſchenleben und iſt mit ihm ewig. Die Lehre von der Präexiſtenz der Seelen iſt alſo ein ſinnlicher Ausdruck des Ewigkeitsbewußtſeyns.

6) Iſt eine Verbindung zwiſchen jedem vorhergehenden und nächſtfolgenden Zuſtande des Lebensda-

ſeyns? und wenn — welche? — Antwort: Eine Verbindung muß ſeyn, zufolge des Geſetzes der Stetigkeit des Lebensganges. Er bricht nie ganz ab; ſonſt wäre das andere Leben des Menſchen ſchlechthin ein anderes, wäre alſo nicht mehr des Menſchen Leben. Darum muß auch die Beſchaffenheit des künftigen Lebenszuſtandes, insbeſondere das Verhältniß des Geiſtes zum Leibe, auch wohl die Art und der Grad der Neigungen, im Allgemeinen durch den Totalzuſtand des Lebens in der vorhergehenden Daſeynszeit bedinget werden. — Keine Daſeynszeit iſt aber bloß Folge einer vorhergehenden, als wäre ſie ihre Wirkung und weiter nichts; ſondern jede iſt eine neue Lebenszeit, eine Lebenszeit für ſich, in welcher ſich eine neue Lebensſtufe verwirklichen will. Eben darum iſt auch keine vorhergehende bloß der folgenden wegen da; ſondern jede, obgleich durch eine andere bedingt und ſelbſt wieder eine andere bedingend, hat aus dem ewigen Leben, in welchem ſie ſteht, im Ganzen der zeitlichen Lebendigkeit auch ihre Bedeutung für ſich. Darum ſoll der Menſch in keinem Leben bloß für das andere leben.

90.

Fragen, welche auf eine genauere Beſtimmung des allgemeinen Inhalts jener Betrachtungen ausgehen.

Die letzten jener Fragen führen von ſelbſt zu den Fragen der zweiten Art, zu denen nämlich, in welchen ſich ein Bedürfniß einer genauern Erkenntniß, als jene Betrachtungen gewähren, auszuſprechen ſcheint. Doch werden ſie ſich nicht von dieſen Betrachtungen losſagen dürfen, ohne ſich in gänzliche Haltungsloſigkeit zu verſetzen; ſie werden vielmehr nur von ihnen aus irgend eine Bedeutung für das Leben gewinnen können.

Alle Fragen dieſer Art ſind in der allgemeinen Frage enthalten: Wie denn wird das künftige Leben des guten und frommen Menſchen, insbeſondere ſeine nächſte Periode, beſchaffen ſeyn? — Es beſtimmt ſich dieſe Frage durch ihre Beziehung auf das leibliche und auf das geiſtige Leben des Menſchen.

a) Wird der Menſch auch dann einen Leib haben? — und wenn — wie wird ſein Leib beſchaffen ſeyn? —

Antwort: Es iſt undenkbar, daß ſich der Geiſt in weltlicher Wirklichkeit ohne Leib erweiſe. Denn indem er Seele iſt, hat er eine Lebendigkeit, womit er nach außen zu Natur iſt, d. i. eine leibliche Lebendigkeit. Der Menſch wird alſo ſo lange einen Leib haben, als er zeitlich lebendig iſt. Und dieſer Leib wird immer im Ganzen dem Zuſtande der Seele, als des Princips des Lebensdaſeyns, folgen und gemäß ſeyn. Er wird alſo inniger von dem geiſtigen Leben durchdrungen ſeyn, wenn die Seele ſelbſt geiſtiger iſt. — Verſinnlicht hat ſich dieſes Bewußtſeyn in der Annahme eines ätheriſchen, ſideriſchen, unzerſtörbaren Grundkeimes des künftigen verklärten Leibes in dem jetzigen Leibe.

b) Wie wird ſein geiſtiges Leben beſchaffen ſeyn? Insbeſondere 1) Wird die Perſönlichkeit bleiben? — Antwort: Dem weitern Sinne nach als Geiſtigkeit, gewiß! Denn in dieſem Sinne iſt ſie die Bedingung der Unſterblichkeit. Aber auch als die Individualität der Perſon? — Das ſcheint in ſo fern gewiß, wiefern der Geiſt als Seele fortlebt; denn zur Seele gehört die Individualität. Es begründet ſich auch durch die Idee der Menſchenlebendigkeit, als der zu voller Daſeynswirklichkeit vortretenden Daſeynsmöglichkeit des Menſchenlebens, da in und mit dieſer Idee das urſprüngliche Gegründetſeyn jeder urſprünglichen Menſchenindividualität erkannt wird. Wohl aber beſteht mit dieſer Erkenntniß die Annahme der Veränderlichkeit der Daſeynsbeſtimmungen einer urſprünglichen Menſchenperſönlichkeit, und ſie bewährt ſich aus dem Leben ſelbſt unmittelbar dadurch, daß nichts Lebendiges ſtarr im Leben ſteht. Wollte man ſich nun dieſe Veränderlichkeit von dem Leben ſelbſt aus ſo denken, daß in Folge der innern Lebensbewegung dieſelbe Perſönlichkeit nicht gerade immer nur in einem einzelnen Menſchen, ſondern auch wohl in mehrern, verſchieden beſtimmten, und während einer Daſeynszeit in einer größern, während einer andern in einer geringern Zahl, zum Daſeyn vortreten, auch daß Daſeynsbeſtimmtheiten, die in einer Zeit geſchieden ſtanden, in einer andern von der urſprünglichen Lebenseinheit aus durchdrungen erſcheinen können; ſo hätte die allgemeine Betrachtung nichts dagegen zu ſagen, vielmehr anzuerkennen, daß auf dieſe Weiſe die Gewißheit des urſprünglichen Gegründetſeyns jeder urſprünglichen Eigenthümlichkeit des Men-

ſchenlebens in der Idee ſeiner Lebendigkeit frei von der Erſtarrung gehalten werde, welche der Gedanke des fortwährenden Feſtſtehens jeder Weiſe, womit ſich eine innere Lebenseigenthümlichkeit zu äußerer Daſeynsbeſtimmtheit vereinzelt, in das Leben ſetzen würde.

2) Welche Geiſteskräfte wird der Menſch dann haben? — Antwort: Dieſelben, die er jetzt hat. Es bleibt derſelbe Geiſt, dieſelbe Vernunft. Es gibt nur eine in der Welt, der Geiſt, der aus Gott in ihr iſt. Er iſt im Menſchen, d. i. an dieſer Stelle in der Welt, Menſchengeiſt, Menſchenvernunft, und bleibt Menſchengeiſt, Menſchenvernunft, in aller Lebendigkeit des Menſchenlebens. Sonſt würde es aufhören Menſchenleben zu ſeyn. Alſo dieſelbe Erkenntnißkraft, aber in dem Guten mit größerer Klarheit, und dieſelbe Willenskraft, aber mit größerer Reinheit und Stärke.

c) Wird eine Erinnerung an das jetzige Leben Statt finden? — Antwort: Das Gedächtniß iſt zwar leiblich bedinget, und in ſofern müßte man wohl ſchließen, daß es mit dem jetzigen Leibe aufgelöſt werde. Es iſt aber auch weſentlich eine Geiſtesthätigkeit, ein Haben und Halten, ein geiſtiges Beſitzen. Das Erinnern insbeſondere iſt das Faſſen des Früherzeitlichen in den Augenblick der Gegenwart. Darin alſo erweiſet ſich ſchon jetzt der Geiſt ſeines zeitlichen Lebens mächtig; und umgekehrt, in dem Grade als er ſeines zeitlichen Lebens mächtig iſt, in demſelben Grade iſt er nicht darin verfloſſen, ſondern faſſet deſſen Ausdehnung in ſich zurück, und hält ſie in dem zeitloſen Puncte der Selbſtgegenwart. Es läßt ſich alſo nicht allein denken, ſondern es iſt auch in und mit dem Begriffe der vollen Daſeynsgeiſtigkeit gewiß, daß des Menſchen Leben im Fortgange ſeiner geiſtigen Vervollkommnung immer mehr ſeines ganzen zeitlichen Verlaufs ſich ermächtigen, und daß ihm alſo auch ſeine Vergangenheit immer klarer werden, d. i. ſich ihm immer mehr vergegenwärtigen werde. In dieſem Sinne ergibt ſich alſo die Bejahung der aufgeſtellten Frage aus dem Begriffe der Lebensgeiſtigkeit. Es iſt dieſer Begriff ſelbſt, zufolge deſſen das Leben ſich aus ſeiner ganzen Ausdehnung in eins faſſet, welcher zu der Vorſtellung verſinnlicht iſt, daß es ſich ſeiner frühern Daſeynszeiten erinnern werde.

d) Werden wir uns wiederſehen und wiederer-

kennen? — Zu antworten iſt nur: Vereinigt wird fortleben das von dem Innern aus verwandte Leben, weil es urſprünglich geeinigt iſt, und wird ſich miteinander finden; mit welchem Bewußtſeynsgrade, iſt nicht zu beſtimmen. — Eben ſo allgemein und unbeſtimmt beantwortet ſich damit zugleich die Frage, wo das künftige Leben ſeyn werde. Im Himmel, allerdings, wiefern ſich die Menſchen dann in einem geiſtigern und ſeligern Zuſtande befinden werden.

91.

Woher die Unbeſtimmtheit in der Beantwortung dieſer Fragen.

Der Menſch ſoll dieſe und andere ſolche Fragen nicht geradezu von ſich abweiſen. Er ſoll ſich vielmehr darüber mit ſich ſelbſt zu verſtändigen ſuchen; und das iſt ihm eben damit nothwendig, als es ihm ein Bedürfniß iſt, über ſich ſelbſt in Sicherheit zu ſeyn. Wenn er nun, indem er ſich dieſe Fragen zu löſen ſucht, die Erfahrung macht, daß er darüber nicht zu der Beſtimmtheit der Erkenntniß gelangen kann, die er vielleicht wünſchte und auf die er ausging; ſo wird er zu der Ueberlegung hingetrieben, die ſich in der Frage ausſpricht: Warum iſt ſo große Unbeſtimmtheit in meinem Bewußtſeyn von der Zukunft meines Lebens? — und es iſt, um zu der Selbſtverſtändigung zu gelangen, nothwendig, daß er ſich dieſe Frage beſtimmt beantworte. Das iſt auch darum nöthig, weil bei vielen Menſchen jene Unbeſtimmtheit der Erkenntniß zu einem Grunde der Unſicherheit ihres Unſterblichkeitsbewußtſeyns wird. Gewiß mit Unrecht, da dieſe Unbeſtimmtheit nicht aus der Grundloſigkeit oder Unſicherheit der Sache ſelbſt hervorgeht. Sie erklärt ſich vielmehr ſchon aus dem allgemeinen Grunde, daß das Leben des Menſchen überhaupt von dem, was zwar in ihm und ſeinen Verhältniſſen gegründet, alſo auch in ſeiner Bewußtſeynsmöglichkeit enthalten, aber zeitlich noch nicht vorgetreten iſt, ein zwar allgemeines und ſicheres, aber kein beſtimmtes Bewußtſeyn haben kann. Das gilt ſchon von den einzelnen Abſchnitten der jetzigen Daſeynsperiode; um ſo mehr von andern neuen Daſeynszeiten. Dazu kommt der beſondere Grund, daß in der jetzigen Daſeynszeit des Menſchenlebens der Trieb und

das Streben ſo ſehr vorherrſchend iſt, daß das Leben nicht feſt und ruhig zu ſich ſelbſt kommen und darum ſich nicht von weitem her aus ſeinem Gange — der Vergangenheit und der Zukunft — in ſich ſelbſt zurückfaſſen kann. Zu ſehr noch iſt ſein Weltbewußtſeyn in dem Drängen und Treiben der Dinge und damit ſelbſt in der Zeitlichkeit befangen; es iſt ſelbſt noch zu ſehr hingenommen in dieſen Lauf der Dinge, als daß es ihm leicht ſeyn könnte, dieſe zeitliche Weltlebendigkeit und in ihr die ſeinige mit dem Ewigkeitsbewußtſeyn zu durchdringen, ſie als das Leben des Ewigen in ihrer Ganzheit zu faſſen, und ſie dadurch für ſich, für ſeinen Begriff und ſein Gefühl, in Ruhe zu ſetzen. Leicht hingegen erzeugt ſich eine Geneigtheit in den Menſchen, dieſen Mangel an Beſtimmtheit der Erkenntniß ihrer Zukunft durch Phantaſie nach den Eingebungen ihres Herzens ergänzen zu wollen, wodurch ſie dann in die Macht unſicherer Vorſtellungen gerathen, welche leicht entweder in Schwärmerei überſchlagen, oder auch den Grund und Boden der feſten Ueberzeugung in ihre Unſicherheit hereinziehen.

92.

Wie ſich die Frömmigkeit in dieſer Hinſicht erweiſet.

Der fromme und zugleich beſonnene Menſch überläßt ſich dieſer Neigung und der daraus hervorgehenden Schwärmerei oder Zweifelſucht nicht, ſondern er mäßigt durch Vernunft die Unbeſcheidenheit ſeines Herzens und ſeiner Phantaſie. Das Weſentliche iſt ihm die aller Zeit mächtige Lebensgewißheit und Lebenszuverſicht. Die ſtärkt und nährt er dadurch, daß er ſein Leben nicht im Widerſtreite mit ſich ſelbſt zergehen läßt, und es nicht in eiteln Beſtrebungen verflüchtiget, ſondern daß er es in der Wahrheit hält. So iſt er unbeſorgt um den weitern Gang ſeiner zeitlichen Lebensentwicklung, und verliert ſich nicht in die Zukunft, nur ihr ſein Herz und ſeine Gedanken zuwendend. Er trägt vielmehr ſein ganzes zeitliches Leben und vorzüglich ſeine Zukunft in ſeiner zeitloſen Lebensgegenwart, ſeinem Ewigkeitsbewußtſeyn; und im Glauben und Vorgefühle Alles, was er ſeyn wird, iſt ſo ſchon jetzt.

Ueberhaupt, ſein ganzes zeitliches Leben iſt nur ſeines Lebens Bewegung von ſeinem Grunde herauf. Da, in dem Ewigkeitsgrunde, ſtehet es feſt. In der Tiefe iſt die Lebensruhe; und die durchdringet im frommen und beſonnenen Menſchen auch die Lebensbewegung. Darum iſt in ſeinem Leben kein Zagen um das Leben. Es iſt ſich ſelbſt das Gewiſſe. Seiner ſelbſt ſicher bis in die Geiſtestiefe hin, und von der Geiſtestiefe herauf ſich erweiſend, hat es in ſeinem Innern die Ruhe, welche zugleich Bewegung iſt; und in der Ruhe das Licht, die Klarheit; und in der Bewegung die Wärme, die Liebe; und in dem Lichte und der Wärme, in der Klarheit und der Liebe, die volle Zuverſicht und Freudigkeit.

93.

Was alſo iſt die Religion überhaupt ihrem Weſen nach?

Die Religion iſt zuerſt wie ſie als ein Wiſſen, dann wie ſie als Frömmigkeit in dem Menſchen iſt, betrachtet worden. Was denn aber iſt ſie überhaupt? — Sie iſt — das ergibt ſich zunächſt aus der Zuſammenfaſſung der bisherigen Betrachtungen — das Wiſſen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, insbeſondere zum Menſchen, und die dieſem Wiſſen verbundene und entſprechende Geſinnung und Handlungsweiſe; oder: die Gotteserkenntniß in Verbindung mit der Frömmigkeit. — In dieſer Erklärung iſt die Religion nach ihrem Daſeyn aufgefaßt, als das was ſie im Menſchenleben iſt. Sie hat nach ihr zwei weſentliche Beſtandtheile: eine gewiſſe Erkenntniß und eine gewiſſe Lebensbeſchaffenheit; eine Erkenntniß nämlich und eine Lebensbeſchaffenheit, welche durch die Beziehung auf Gott eigenthümlich beſtimmt ſind. Beide ſollen in Verbindung ſtehen und einander entſprechen.

Wie denn aber und wodurch? — Soll einer der beiden Beſtandtheile den andern bewirken? etwa die rechte Erkenntniß die rechte Geſinnung und Handlungsweiſe? Es läßt ſich aber auch umgekehrt mit gleichem, wo nicht größerm Rechte behaupten, daß aus der rechten Geſinnung die rechte Erkenntniß hervorgehe. Ueberhaupt, beide Annahmen ſind einſeitig. Die Erkenntniß und die

Geſinnung ſind in der Religion nicht ſo verbunden, daß von der einen zu der andern übergegangen werde; ſondern ſie ſind lebendig miteinander durchdrungen, entſpringend aus dem lebendigen Wirken deſſelben Grundes. Wohl aber kann die eine oder die andere Form der Religion in dem individuellen Menſchen vorſchlagen.

Niemand alſo kann fromm ſeyn ohne von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu ihm zu wiſſen, mit voller Ueberzeugung. Wohl aber iſt es möglich, daß dieſes Wiſſen kein verdeutlichtes Wiſſen, alſo keine eigentliche Erkenntniß ſey. Dann hat er zwar Religion; aber er hat nicht die Religion. Die Religion hat dann ihn, hat ihn durchdrungen, iſt wirkſam, lebendig, auch in ihm; ſein Leben ſtehet in ihr. Aber er hat ſeinerſeits ſich die Religion nicht angeeignet, hat ſie nicht geiſtig gewonnen. — So gilt die Behauptung, daß die Religion als Frömmigkeit in dem Menſchen vorhanden und als ſolche eine Beſtimmtheit ſeines Selbſtbewußtſeyns ſeyn könne, noch ehe er zu einer Auffaſſung der Idee Gottes gekommen ſey.

Niemand auf der anderen Seite kann die rechte und volle Erkenntniß von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt haben ohne ſich dadurch in ſeinem Leben beſtimmt zu finden, nämlich ohne ſich aufgefordert zu fühlen, ſich mit ſeinem ganzen Leben dieſem Verhältniſſe, worin die Wahrheit ſeines Lebens ſteht, hinzugeben. Aber es iſt möglich, daß er ſich dieſer Aufforderung verſage und daß alſo das Denken Gottes und ſeines Verhältniſſes zur Welt wie außerhalb ſeines Lebens über ihm ſchwebe und keine Lebendigkeit in ihm habe. Dann hat er zwar die Religion, aber er hat ſie nicht in ſeinem ganzen Leben; ſie alſo hat ihn nicht, er iſt ihr nicht eigen, lebt nicht aus und in ihr.

Beides iſt Einſeitigkeit; iſt nicht das volle und ganze Leben der Religion. Wo ſie ganz iſt, da iſt ſie lebendig im Wiſſen und zugleich in der Geſinnung und im Handeln des Menſchen, gleichmäßig und ungeſchieden, von ihrem Grunde aus. Es iſt alſo auch die Aufgabe der Wiſſenſchaft, beide Formen der Religion ſo in eins zu faſſen, wie ſie ſich von demſelben Grunde aus durchdringen und in ihrer Durchdringung die volle Religion in ihrer Wirklichkeit ausmachen. Dann wird die Religion nicht bloß mit ihrem

8*

Daſeyn, ſonder.. vielmehr aus ihrem Grunde verſtanden, und eben damit nach ihrem Weſen. Denn ihr Weſen iſt, was ſie iſt aus ihrem Grunde.

Was denn aber iſt ihr Grund? — nämlich nicht zunächſt ihres Gedankens, ſondern ihrer ſelbſt, wie ſie ein Wirkliches iſt im Leben der Menſchen. Ihr Grund iſt das Verhältniß, worin die Welt und beſonders der Menſch von Gott aus zu Gott ſtehet, alſo das Verhältniß Gottes zu der Welt und dem Menſchen; nicht als ein Gedanke, ſondern als das Urwirkliche, in welchem und durch welches das Menſchenleben mit der Welt iſt, was es weſentlich iſt. Seine Wirkung im Menſchen iſt das Wiſſen von Gott oder die Gotteserkenntniß — denn nur aus Gott weiß der Menſch von Gott — und das Wollen und Leben aus Gott — denn das iſt nur möglich, indem Gottes Wille zum Willen in des Menſchen Willen wird; überhaupt alſo das was die Religion ihrem Daſeyn nach ausmacht.

Dieſe Wirkung iſt aber nicht als abgeſchieden von ihrem Grunde, dem Wirkenden, zu denken; alſo iſt auch die Religion nicht als ein abgeſchloſſenes fertiges Werk in der Menſchenſeele. Denn das Verhältniß Gottes zur Welt und dem Menſchen iſt als das urgründliche ewige Lebensverhältniß für die zeitliche Wirklichkeit ein ſtetiges, ſchöpferiſches Wirken, gleich geltend für alle Zeit. Wenn ſich nun des Menſchen Leben dieſem Urwirken nicht verſagt, ſo iſt aus ihm die Religion im Menſchen, als ein urſprüngliches, ſich aus dem Urgrunde alles zeitlichen Lebens ſtets neu erzeugendes Leben. So wird die Religion in ihrer urſprünglichen Lebendigkeit begriffen. Die Religion iſt alſo, von ihrem Grunde aus betrachtet, die Wirkſamkeit des Verhältniſſes Gottes zur Welt und insbeſondere zum Menſchen in dem Leben des Menſchen.

Es ergeben ſich zugleich andere Ausdrücke dieſes Begriffes. Denn wenn man erwägt, daß das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen keine bloß gedachte und bloß äußerliche Beziehung iſt, ſondern die urwirkliche und die innigſte, die des wirkenden Grundes, aus welchem die Welt mit dem Menſchen iſt und in welchem ſie mit ihrer ganzen Lebenswahrheit ſtehet; ſo kann man die Re-

ligion auch als die ſich in der Seele des Menſchen wirkſam erweiſende Urverbindung Gottes und der Welt erklären. Und wenn man dann weiter bedenkt, daß Gott nur als der Urgeiſt wirket, und daß aus dieſem urgeiſtigen Wirken in des Menſchen Geiſte das Wiſſen von Gott und das Wollen aus Gott, alſo die Religion ihrer Wirklichkeit nach, iſt; ſo wird ſie durch dieſen Gedanken als das Wirken des göttlichen Geiſtes in dem Leben des Menſchen begriffen. Es ergibt ſich aber auch zugleich die Gültigkeit der umgekehrten Erklärung der Religion als des Lebens des Menſchengeiſtes in und aus Gott, dem Urgeiſte.

Es beſtätigt ſich durch dieſen Begriff der Religion, daß ſie nichts Aeußeres, Zufälliges, Unweſentliches, ſondern ein Inneres, Nothwendiges, Weſentliches im Leben des Menſchen iſt; daß ſie nicht etwas iſt das von dem Menſchen geſetzt wäre als ſein Werk, ſondern etwas das ihm mit ſeinem Weſen geſetzt iſt von ſeinem Urgrunde aus; und daß ſie eben darum heilig gehalten, nicht verletzt werden ſoll durch das Einſchreiten der Willkür.

Es ergibt ſich zugleich, daß ſie, wie ihr Grund, das Verhältniß Gottes zum Menſchen, ewig iſt, ſich ſelbſt ſtets gleich und unveränderlich; auch daß ſie, da das urſprüngliche Verhältniß Gottes zu allen Menſchen als ſolchen daſſelbe iſt, für alle Menſchen aller Zeiten dieſelbe und in dieſem Sinne die allgemeine Religion iſt.

Als ein im Leben des Menſchen Wirkendes kann ſie ſubjectiv genannt werden; iſt aber auch zugleich als ein urſprünglich Gegründetes und allgemein Gültiges objectiv, und nur dadurch auch Inhalt der Wiſſenſchaft.

94.

Uebergang.

Das iſt der Begriff der Religion nach ihrem Weſen oder an ſich betrachtet. Da ſie aber in ihrer Wirklichkeit nicht von der Zeitlichkeit des Menſchenlebens geſchieden iſt; ſo muß ſie ſelbſt in die Bewegung des Lebens eingehen, und wird demnach auf der einen Seite ſelbſt Beſtimmungen von der Zeit annehmen, auf der andern

aber durch ihr Wirken in der Zeit ſelbſt ihr ewiges Weſen bethätigen. Sie iſt nun alſo noch, auf daß ſich ihr Begriff vollende, in dieſer ihrer Beziehung zur Zeit zu betrachten; alſo ſowohl in und mit den allgemeinen Beſtimmungen, die ſie in der jetzigen Daſeynszeit des Menſchenlebens zufolge der allgemeinen Beſchaffenheit deſſelben zu erleiden hat, als auch in der Wirkſamkeitsweiſe, wodurch ſie in dieſer Zeit ſich zu behaupten und von ihrem ewigen Weſen aus das zeitliche Menſchenleben zu heiligen ſtrebt.

Zweiter Theil.

Der Begriff der Religion in ihrer Erſcheinung.

95.

Aufgabe und Eintheilung.

Wenn jetzt die Religion in ihrer Erſcheinung betrachtet werden ſoll, ſo darf ſie dabei doch nicht von ihrem Weſen geſchieden werden. Denn die wirkliche Erſcheinung iſt überhaupt nicht geſondert von dem Weſen, das in ihr erſcheinet, und ohne welches ſie ein Weſenloſes, alſo ein Nichtiges wäre; ſo auch nicht die Erſcheinung der Religion. Ihre Erſcheinung iſt nicht ein bloßer Schein, ſondern ihre zeitlich wirkliche Erweiſung; es iſt aber ihr ewiges Weſen was ſich erweiſet. Wenn alſo in der ihrer Erſcheinung zugewandten Betrachtung vorerſt im Allgemeinen erkannt worden iſt, wie ſelbſt die Religion in ihrer Erſcheinung durch die Zeitlichkeit überhaupt und insbeſondere durch die Beſchaffenheit des jetzigen Menſchendaſeyns mannichfaltig beſtimmt ſey; ſo wird doch auch zugleich erkannt werden, daß ſie von ihrem ewigen Weſen aus als die urgründliche heiligende Kraft das zeitliche Verderben des Menſchenlebens und mit ihm die Verkehrung, in welche ihre eigene Erſcheinung hineingezogen worden, zu tilgen ſtrebe und zu tilgen vermöge, und daß ſie in dieſem Streben und Wirken ihren geſchichtlichen Fortgang habe. Daher zwei Abtheilungen. Es wird nämlich ihr Seyn und Wirken in der Zeit vorerſt zwar unter den Beſtimmungen der Zeitlichkeit aufzufaſſen, dann aber auch von ihrem ewigen Weſen aus zu begreifen ſeyn, auf daß in der Durchdringung dieſer beiderſeitigen Betrachtungen der volle Begriff der Religion in ihrer Erſcheinung entſtehe.

Erſte Abtheilung.

Wie die Religion unter der Zeitlichkeit des Menſchenlebens leidet.

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Betrachtung.

96.

Die Religion iſt im Allgemeinen in dem zeitlichen Leben der Menſchen noch nicht was ſie ſeyn kann und ſoll.

Fragt man: Iſt denn die Religion auch wirklich in dem zeitlichen Leben der Menſchen? und wie iſt ſie in ihm? — ſo gibt ſich aus einer allgemeinen Kenntniß des bisherigen und jetzigen Menſchenlebens zunächſt die Antwort: Das zeitliche Leben der Menſchen iſt nicht ohne Religion. Immer hat ſich Religion erwieſen und erweiſet ſich fortwährend in Gedanken, Gefühlen und Beſtrebungen. Man findet den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben zu allen Zeiten und bei allen Völkern, die nicht gänzlich verkümmert oder verwildert ſind. Daher der ſogenannte Beweis für das Daſeyn Gottes und für die Unſterblichkeit der Seele aus der Einſtimmung der Völker. Er iſt kein eigentlicher Beweis; aber er iſt die Hinweiſung auf eine Thatſache, worin ſich das Wiſſen des Menſchen von Gott und von ſeiner Unſterblichkeit oder doch das Bedürfniß des Glaubens an Gott und Unſterblichkeit erweiſet. — Auch in Gefühlen bezeuget ſich zugleich überall und in allen Zeiten die Wirkſamkeit jenes Verhältniſſes, in Gefühlen der Abhängigheit, der Scheu, der Verehrung, des Vertrauens, u. ſ. w. Damit zugleich in Beſtrebungen, nämlich in dem Beſtreben zu thun was Gott wohlgefällig, zu meiden was ihm mißfällig ſey. Alſo: Es iſt Religion auch in dem zeitlichen Leben der Menſchen.

Dazu kommt aus allgemeiner Betrachtung der Gedanke, daß das Verhältniß Gottes zu dem Menſchen ſeine rechte und volle Wirkſamkeit in der Seele des zeitlichen Menſchen haben kann; daß des Menſchen Wiſſen von Gott zu voller Sicherheit und zu einem Grade der Klarheit gelangen kann, der zur rechten Haltung und Führung

ſeines Lebens hinreichend iſt; daß ſeine frommen Gefühle lauter und innig, ſeine Beſtrebungen, den Willen Gottes zu thun, aufrichtig ſeyn können; daß alſo überhaupt die Religion, wie ſie ihrem Weſen nach erkannt worden iſt, ihre volle Wirkſamkeit in dem zeitlichen Leben der Menſchen haben kann. Das folgt im Allgemeinen 1) aus dem Weſen der Religion ſelbſt; denn in ihm iſt kein Grund, von welchem aus eine Hemmung oder Schwächung ihrer zeitlichen Wirkſamkeit ausgehen müßte; 2) aus der urſprünglichen Geiſtigkeit des Menſchenlebens; denn es iſt ſein urſprünglicher Wille und daher auch ſein Geſetz, zeitlich zu ſeyn was es urſprünglich iſt, und es hat deſſen urſprünglich, d. i. aus Gott, auch die Kraft. Es bewährt ſich auch theils innerlich, in dem urſprünglichen Bedürfniſſe und Streben der Menſchenſeele, zu Gott in dem rechten Verhältniſſe zu ſtehen (ſie ſteht aber zu ihm in dem rechten Verhältniſſe, wenn ſein Verhältniß zu ihr nicht verhindert worden iſt, in ihr die rechte Wirkſamkeit zu haben); theils äußerlich, in dem Leben wahrhaft frommer Menſchen. Alſo: Die zeitliche Beſchaffenheit der Religion des Menſchen kann die rechte ſeyn; die Religion in ihrer Erſcheinung kann ſich ſelbſt nach ihrem Weſen entſprechen.

Dieſer allgemeinen Erkenntniß tritt aber unabweislich aus der bisherigen Beſchaffenheit des Menſchenlebens die Nöthigung entgegen, anzuerkennen, daß die Religion in dem zeitlichen Leben der Menſchen, wie es ſich darſtellt, nicht ihre volle Wirklichkeit hat. Denn es iſt weder volle Sicherheit und Klarheit in dem zeitlichen Wiſſen der meiſten Menſchen von Gott, noch durchgängige Lauterkeit, tiefe Innigkeit und unbeſiegliche Kräftigkeit in ihren frommen Gefühlen und Handlungen. Unſicher vielmehr und dunkel iſt im Allgemeinen das Wiſſen von Gott; unlauter oft oder einſeitig ſind die frommen Gefühle und Geſinnungen; unkräftig, auch wohl verkehrt die Beſtrebungen, die aus jenem Bewußtſeyn und dieſen Geſinnungen hervorgehen. Es iſt alſo die Religion in ihrer Zeitlichkeit noch nicht was ſie urſprünglich iſt und zeitlich ſeyn kann; ihre zeitliche Beſchaffenheit entſpricht nicht ihrem Weſen.

97.

Was für ein Zuſtand das im zeitlichen Menſchenleben iſt.

Das wird von dem nicht ganz im Aeußern befangenen Menſchen innerlich als ein Zuſtand vernommen, in welchem ſein Leben mehr oder weniger ſeinem Grunde und Weſen, und mit ihm ſeiner Wahrheit entäußert ſey. Denn indem er wohl fühlt, daß die Religion in ihm nicht ihre volle Wahrheit und Lebendigkeit, das Verhältniß Gottes zu ihm in ſeinem Leben nicht die rechte und volle Wirkſamkeit hat: ſo fühlt er unmittelbar zugleich und eben damit, daß ſein Leben ganz oder zum Theil aus dem urſprünglichen Verhältniſſe zu Gott getreten iſt.

Nicht ſo aber iſt dieſes zu verſtehen, als wenn das Verhältniß Gottes zu dem Menſchen aufgehoben wäre. Mit der Aufhebung dieſes Urverhältniſſes wäre die Begründung des Menſchen, alſo auch ſeine Wahrheit aufgehoben. Dieſes Verhältniß iſt überhaupt keinen zeitlichen Beſtimmungen unterworfen; Gott iſt zu dem Menſchen derſelbe von Ewigkeit zu Ewigkeit. — Auch iſt es nicht ſo zu deuten, als wenn die urſprüngliche Religion die zeitlich anfängliche geweſen wäre. Es iſt eine Verſinnlichung des Urſprünglichen, es für das zeitlich Erſte zu halten; das Urſprüngliche iſt dem Menſchen jederzeit von ſeinem Urgrunde aus zeitlos gegenwärtig. — Sondern es iſt ſo zu verſtehen, daß die Menſchen im Allgemeinen nicht zu Gott ſtehen wie ſie ſollten, daß ihre zeitliche Lebensrichtung mehr oder weniger aus der Haltung im Urſprünglichen, und eben damit aus der geiſtigen Einigung mit Gott getreten iſt. Die Menſchen alſo wie ſie jetzt ſind verhalten ſich im Allgemeinen nicht zu Gott wie ſie ſollten.

Die herrſchende Beſchaffenheit ihres zeitlichen Lebens iſt vielmehr eine allgemeine Geneigtheit zur Selbſtſucht. Es erzeugt ſich dieſe Geneigtheit aus der Sinnlichkeit als der Uebermacht der Natur im Menſchen, und aus der Willkür, als der geſetzloſen, ſelbſtbeliebigen Freiheit; aus beiden in Vereinigung; und es iſt nun eben dieſer Zuſtand, dieſe Geneigtheit, in und mit welcher das zeitliche Menſchenleben Gott entäußert iſt. Denn in und mit ihr iſt es geneigt, nicht aus Gott, ſondern aus ſich, wiefern es ein Beſonderes im Daſeyn iſt, zu leben.

98.

Woher die große Macht der Sinnlichkeit in dem zeitlichen Menſchenleben?

Wie aber iſt der Menſch in dieſen Zuſtand gerathen? Woher zunächſt iſt die Sinnlichkeit in dem Menſchen?

Ganz ohne Sinnlichkeit kann der Menſch als endliches und zeitliches Weſen nicht ſeyn. Denn mit dem Menſchenleben überhaupt iſt jeder Einzelne zwar nicht ſeinem Weſen, aber ſeiner Weſensentwicklung nach in Natur eingetreten und alſo nach außen zu ein Naturweſen geworden. So hat er die Natur als unfreien Entwicklungs- und Bildungstrieb auch in ſich, und iſt als ein beſonderes Naturweſen, das mit andern in der allgemeinern Natur begriffen iſt, von außen her Beſtimmungen unterworfen, die in ihm zu Empfindungen werden.

Warum denn aber iſt, wenigſtens in der jetzigen Zeit, jener Trieb und dieſe Abhängigkeit ſo groß, daß der Menſch nur mit Mühe ſeiner ſelbſt und ſeines Daſeyns mächtig werden kann? Das ſcheint doch, im Allgemeinen betrachtet, nicht nothwendig! Woher denn alſo dieſe große Macht der Sinnlichkeit in dem Menſchenleben?

Man kann verſuchen das aus dem Standpuncte des Menſchen in der Welt zu erklären. Indem er ſich nämlich nach ſeinem Naturdaſeyn mit der Erde in einem Sonnenſyſteme ſtehend findet, ſo erkennt er die verhältnißmäßig große Abhängigkeit ſeines Lebensdaſeyns von der äußern allgemeinern Natur, insbeſondere nämlich von der Zuwirkung der Sonne und überhaupt von den kosmiſchen Naturkräften. Ihrer andringenden Macht muß ſich ſein Leben mit Anſtrengung entgegegen wenden, um ſich gegen ſie zu behaupten. Daher alſo eine vorherrſchende Richtung nach außen. Genauer aber beſtimmt ſich ihm ſein Standpunct in der Welt dadurch, daß er ſich auf der Erde an der Spitze der Erdendinge findet. Er ſollte der Daſeynsſphäre, die ihm dadurch geſetzt iſt, mächtig ſeyn. Dann würde er auch unabhängiger in dem allgemeinern Naturverhältniſſe ſtehen. Aber die Erde iſt ihm in ſeiner jetzigen Daſeynszeit noch nicht in dem Grade unterthan als ſie es ſeyn ſollte. Da iſt nicht allein noch viel Dunkles und Unbegriffenes, ſondern auch noch viel Widerſtrebendes und Feindſeliges. Der Menſch iſt

alſo noch im Streben begriffen nach der Herrſchaft über die Erde; ja, er muß ihr ſelbſt die Mittel der Erhaltung ſeines Naturdaſeyns abringen. Auch dadurch alſo wird die Richtung ſeiner Kraft, der geiſtigen wie der leiblichen, nach außen gewandt.

Hierdurch aber wird die große Macht der Sinnlichkeit im zeitlichen Menſchenleben nicht eigentlich erklärt, als aus ihrem Grunde; ſondern nur ihrem Daſeyn nach auch in dieſer Beziehung erkannt. Denn ſie erweiſet ſich vorzüglich auch eben darin, daß der Menſch ſeines äußern Naturgebietes noch ſo wenig Macht hat, wobei jedoch zugleich anzuerkennen iſt, daß er fortſchreitend ſich deſſelben immer mehr ermächtigt.

Woher denn alſo — ſo ſchiebt ſich die aufgeſtellte Frage weiter fort — dieſe Mangelhaftigkeit der Naturermächtigung in der jetzigen Zeit? oder: Warum ſteht jetzt das Menſchenleben gerade in dieſer Daſeynszeit, als einer Zeit des vorherrſchenden innern Naturdranges und der unvollkommenen Beherrſchung der irdiſchen Natur? Dieſe Frage iſt aber faſt eben ſo unzuläſſig, als wenn man, in Beziehung auf jenes Planetenverhältniß der Erde, fragen wollte: Warum iſt das Menſchenleben gerade der Erde verbunden? — In irgend einer Zeit, auf irgend einer Stufe ſeiner Entwicklung, muß es doch ſtehen! Seine jetzige Zeit, ſeine jetzige Entwicklungsſtufe iſt als im Zuſammenhange mit andern Daſeynsſtufen des irdiſchen Lebens, ſtehend zu denken und wäre in dieſem Zuſammenhange zunächſt aus der Lebensgeſchichte der Erde, dieſe aber wieder aus der Lebensgeſchichte unſeres Sonnenſyſtems u. ſ. w. bis zu der Geſchichte des Weltlebens zu begreifen — alſo nicht von dem zeitlichen Menſchen. Und wenn auch ein ſolches Begreifen möglich wäre, ſo wäre es doch nur ein geſchichtliches Befaſſen, keine eigentliche Erklärung von dem Grunde und Weſen aus.

In dieſem Sinne bleibt die aufgeſtellte Frage unbeantwortet. Die große Macht der Sinnlichkeit im zeitlichen Menſchenleben iſt als eine zeitliche Thatſache anzuerkennen, kann aber nicht aus dem Urſprünglichen abgeleitet werden.

Für ſich nun zwar iſt die Natur und ihre Macht, alſo auch die Sinnlichkeit des Menſchen, nichts Böſes. Sie wird es aber für den Menſchen, wenn ſie in ihm vorherrſchend wird, eben durch

ihr Herrſchen, weil das ſeinem Lebenszwecke, auch in der zeitlichen Wirklichkeit ein geiſtiges Weſen zu ſeyn, widerſtreitet. Sie wird es noch mehr, wenn ſie mit einer falſchen Freiheit verſetzt wird, d. i. mit einer ſolchen, welche ſich als Willkür, als geſetzloſe oder auch geſetzwidrige Freiheit, erzeugt. Denn durch dieſe Verſetzung erſt wird die ſonſt bloß natürliche und demnach ſchuldloſe Luſt des Menſchen eigenwillig alſo böſe, und bricht vor in der Sünde im engern Sinn, d. i. in der Handlung die dem Willen Gottes widerſtreitet.

99.

Woher die Ausartung der Freiheit in Willkür?

Die allgemeine Möglichkeit dieſer Ausartung ergibt ſich aus der Freiheit in Verbindung mit der Beſonderheit des Menſchenlebens (79). Daß aber die Freiheit der Menſchen dieſer Zeit im Allgemeinen ſo leicht ausartet, ſich ſo leicht in Selbſtbeliebigkeit verſetzt, das ſcheint ſich aus der großen Macht der Sinnlichkeit zu erklären, weil ſie es iſt, die des Menſchen Streben nach außen treibt, alſo in die Mannichfaltigkeit hin, wo er geſondert den andern Menſchen gegenüber ſteht. Dadurch ziehet ſie ihn aus der Haltung in der Einheit mit Gott und den Menſchen, alſo aus der Liebe. Die Wirkung dieſes Ziehens iſt im Menſchen eine Geneigtheit, mit ſeinem bewußten Lebensſtreben aus jener Haltung, und eben damit aus ſeiner wahren Lebensmitte, zu gerathen, und ſich dann, um doch ſelbſtſtändig und frei in der Natur zu ſtehen, einen eigenen falſchen Mittelpunct des Strebens zu ſetzen. Dieſe Macht der Sinnlichkeit und mit ihr der Hang in die Vereinzelung und Selbſtbeliebigkeit kräftigt ſich in dem zeitlichen Lebensdaſeyn des einzelnen Menſchen, ehe er zum Bedürfniſſe der Geiſtigung aus dem Urgrunde erwacht, gleich anfänglich dadurch, daß das Hauptſtreben ſeines Lebens vorerſt nur darauf gerichtet ſeyn kann, vollends in die Natur einzutreten und ſich in ihr zu ſichern.

So alſo wird die Freiheit des Menſchen von der Sinnlichkeit in Geſetzloſigkeit und Selbſtbeliebigkeit, alſo in Willkür, hingezogen; die Sinnlichkeit wird dann ihrerſeits von dieſer ausgearteten Freiheit durchdrungen; und in dieſer Durchdringung erzeugt ſich die Geneigtheit zur Selbſtſucht.

100.

Der Zuſtand der Sündhaftigkeit des zeitlichen Menſchenlebens als eine Thatſache.

So iſt der Zuſtand des zeitlichen Lebens, der ſich im Allgemeinen als die Geneigtheit zur Selbſtſucht darſtellt, zwar äußerlich, d. i. natürlich oder geſchichtlich, erklärt; keinesweges aber von dem Grunde aus oder philoſophiſch. Und eine ſolche Erklärung dieſes Zuſtandes, als eines wirklichen Lebenszuſtandes, iſt überhaupt unſtatthaft, da er ſeiner Wirklichkeit nach nicht aus dem Grunde oder dem Weſen des Menſchenlebens hervorgeht und darum keine innere urſprüngliche Nothwendigkeit hat (79). Zwar iſt auch der Zuſtand einer nur negativen Unſchuld, als einer Schuldloſigkeit des Naturſtandes, nicht der rechte Lebenszuſtand des Menſchen. Denn der Menſch ſoll vom Geiſte aus, alſo frei lebendig, leben. Nothwendig war und iſt es ihm darum aus dem Zuſtande einer bloßen Kindlichkeit, als einer natürlichen Schuldloſigkeit, zur ſittlichen Selbſtermächtigung vermittelſt der Erkenntniß des Guten und des Böſen hinauszutreten. Aber keinesweges war und iſt es nothwendig, daß er durch dieſes Hinaustreten aus der Unfreiheit ſich in den herrſchenden Zuſtand einer falſchen Freiheit verſetzen oder hinziehen laſſe; ſondern das nur ergibt ſich aus der Geiſtesſchwachheit eines eben erſt nur noch bloß natürlichen Menſchen, daß er in der Zeit dieſes ihm urſprünglich nothwendigen und daher zeitlich geſetzlichen Ueberganges aus der Nichtfreiheit zur rechten Freiheit leicht fehltreten könne.

Es iſt alſo nicht allein die Selbſtſucht ſelbſt ein Zuſtand, der nicht ſeyn ſollte, ein ſündhafter Zuſtand, ſondern auch die Geneigtheit zu ihr ſollte nicht ſeyn. Der Geiſt hat das urſprüngliche Geſetz und die urſprüngliche Macht Herr zu ſeyn aus dem Innerſten des Lebens in ſeinem Lebensdaſeyn. Er ſoll ſich alſo nicht von der Naturmacht hinziehen und aus ſeinem Stande in Gott und der ihm daraus entſpringenden Urgeſetzlichkeit ſeines Lebens hinausſetzen laſſen. Darum rechnet der Menſch mit Recht ſich auch ſchon die Geneigtheit zur Selbſtſucht als Schuld an; noch mehr aber das wirkliche Hingeriſſenwerden zur Sünde im engern Sinn, weil der Trieb zum Böſen, wie groß er auch in einzelnen Fällen

ſeyn möge, doch der geiſtigen Urkraft, dem reinen Willen des Guten, an ſich nicht unbeſieglich iſt. — Es ergibt ſich alſo überhaupt, daß der Zuſtand der Sündhaftigkeit, worin ſich im Allgemeinen das zeitliche Menſchenleben befindet, zwar als eine Thatſache anzuerkennen und zu begreifen, aber nicht im eigentlichen Sinne zu erklären iſt.

Anm. 1) Die Idee des wahren urſprünglichen Menſchenlebens hat ſich im Gegenſatze gegen die Erkenntniß ſeiner jetzigen Unvollkommenheit in den Vorſtellungen von einem anfänglichen goldenen Zeitalter als einem Zuſtande voller Unſchuld und Seligkeit, nämlich der vollen Gottergebenheit des vollen Friedens unter den Menſchen und der Menſchen mit der Natur, und der gänzlichen Beherrſchung der Natur durch die Kraft des Willens und der Erkenntniß, verſinnlicht.

Anm. 2) Die Erklärung der Sündhaftigkeit der Menſchen aus Anerbung kann als ein Ausdruck der Allgemeinheit der Sündhaftigkeit, nämlich der geſchichtlichen Erfahrung gelten, daß in dem zeitlichen Menſchenleben die Sündhaftigkeit von Anfang an da geweſen iſt und ſich überall verbreitet hat. Denn was im Menſchenleben allgemein und alſo auch von Anfang an da iſt, das erzeugt ſich nicht erſt während des Lebensverlaufes des Menſchenlebens überhaupt oder des einzelnen Menſchen, ſondern tritt mit ſeinem Daſeyn ein; und das nennt man angeboren, auch wohl angeerbt. Eine eigentliche Erkärung aber der allgemeinen Sündhaftigkeit iſt das nicht. Die Annahme, daß die Menſchen anfangs nicht allein ohne Sünde, ſondern auch ohne die Lebensbeſchaffenheit, woraus ſich die Sünde erzeuget, alſo ganz anders als jetzt die Kinder, geweſen ſeien, iſt nur eine Verſinnlichung des Bewußtſeyns, daß der Menſch ſeinem Weſen nach, alſo wie er in Gott ſteht, gut iſt. Auch wäre bei dieſer Annahme eben das zu erklären, wie die Menſchen nun doch dazu kamen zu ſündigen. Wenn eine Verführung zu Hülfe genommen wird, ſo entſteht die Frage, wie die, in denen kein Keim der Sünde lag, verführt werden konnten. Und ſoll daraus zugleich der Urſprung der Sünde überhaupt erklärt werden, ſo wird die Frage nur zurückgeſchoben. Wird aber das eigentliche Forterben der Sündhaftigkeit ſo erklärt, daß zufolge der erſten Sünde der Menſchen Leib und Seele durch ein Gift bis in's Innerſte verderbt worden ſeien, und dieſes Verderbniß ſeitdem vermittelſt der Zeugung fortgepflanzt werde; ſo ſcheint das nur durch eine Vermiſchung theils der eigentlichen und der tropiſchen Bedeutung des Wortes Gift, theils der Begriffe von Krankhaftigkeit und Sündhaftigkeit zu geſchehen, und überhaupt nicht mit der rechten Erkenntniß des Verhältniſſes zwiſchen Leib und Geiſt zu beſtehen. — Will man aber jene Lehre mit der Lehre von der Evolution aller Menſchenſeelen aus der Seele des

erſten Menſchen und von ihrer unmittelbaren Theilnahme in ihm an ſeiner Sünde unterſtützen; ſo iſt zu bedenken, daß dieſe Lehre ſelbſt nur die Verſinnlichung einer urſprünglichen Wahrheit iſt, nämlich des Hervorgehens aller Menſchenſeelen aus dem einen urſprünglichen Menſchenleben. — Ueberhaupt aber laſſen ſich die Lehren von dem Forterben einer erſten Sünde auch ſo verſtehen, als ſey ihr eigentlicher Sinn der: Die Sünde iſt nichts Urſprüngliches. Sie iſt alſo geworden, iſt in oder mit der Zeit entſtanden. Das Böſe hat alſo mit irgend einer geſchichtlichen That begonnen; eine Sünde iſt die erſte geweſen, und ihr folgen ſeitdem die andern, und was von der erſten Sünde und ihrer Wirkung in dem erſten Sünder gilt, das gilt von allen folgenden. — Nicht ſo aber iſt das zu nehmen, als ſey die zeitlich erſte Sünde die eigentliche Urſache von den ſpätern, da ſie vielmehr mit allen folgenden dieſelbe Urſache hat. Es iſt ein Zuſammenhang unter allen, aber von innen her. Bei der Annahme eines bloß äußern, zeitlichen Zuſammenhanges kann keine Erklärung der Art des Ueberganges genügen.

101.

Einfluß dieſes Zuſtandes auf die Religion des zeitlichen Menſchen.

Was alſo hier die Betrachtung feſtzuhalten und ihrem Fortgange zum Grunde zu legen hat, das iſt die Thatſache, daß Sinnlichkeit und Willkür als die beiden Lebensbeſchaffenheiten, welche in Vereinigung — jedoch bald mehr jene, bald mehr dieſe — den zeitlichen Menſchen ſeinem wahren Leben entfremden, auch die Urſachen ſind, warum das Verhältniß Gottes zu dem Menſchen nicht ſeine rechte und volle Wirkſamkeit in dem zeitlichen Menſchenleben zu haben pflegt. Denn ſie ſetzen das Denken und zugleich das Wollen der Menſchen aus ſeiner wahren Freiheit und zugleich auch aus ſeiner wahren Geſetzlichkeit; daher dann in beidem die Befangenheit zugleich und die Selbſtbeliebigkeit. So wird das Denken theils, dem Materiellen zugewandt, der Erſcheinung und dem Schein, hinfließen, in der Zeit mit den Veränderungen, ſelbſt veränderlich; theils wird es, ſich abſondernd von dem urſprünglichen Lebensinhalte, entweder bloß formal, oder im Dienſte der Luſt ſophiſtiſch; theils wird es, wenn gleich ausgehend von dem Gefühle und der Ahnung des Urſprünglichen, doch durch die Macht des Einfluſſes von Sinnlichkeit zugleich und Willkür getrübt und geſetzlos, alſo phantaſtiſch. Gleicher Weiſe wird das Wollen theils,

hingegeben in Sinnlichkeit, begehrlich, luſtſüchtig, ſchlaff und träge; theils, heraustretend aus der Haltung in ſeinem Grunde, entweder geſetzlos und eigenwillig, oder, nur von außen her ſich regelnd, in der bloßen Form befangen; theils, in Miſchung von Sinnlichkeit und Willkür, leidenſchaftlich.

Daher denn mannichfaltige Trübungen, Schwächungen, Einſeitigkeiten, Verſetzungen und Verfälſchungen der Religion in dem ſo beſchaffenen zeitlichen Menſchenleben, nämlich theils der Erkenntniß Gottes, theils der frommen Geſinnung und des frommen Lebens.

Zweiter Abſchnitt.

Beſondere Betrachtung.

102.

Aufgabe.

Wie ſich der Einfluß jener zeitlichen Lebensbeſchaffenheit der Menſchen auf ihre Religion vorerſt in ihren Vorſtellungen von Gott und von ſeinem Verhältniſſe zur Welt, dann auch in ihren Vorſtellungen von der Welt und insbeſondere von dem Verhältniſſe der nichtſinnlichen und der ſinnlichen Welt zueinander, eben damit auch in ihren Erwartungen und Hoffnungen erweiſet, und wie er ſelbſt die frommen Gefühle in Einſeitigkeit ſetzen und verfälſchen und die Innigkeit in Schwärmerei verkehren, endlich auch wohl das Herz der Religion ganz entziehen und das Leben in entſchiedene Gottloſigkeit verſetzen kann, das hat nun die Betrachtung nach einander zu erwägen. Jedoch nicht ſo als könnte jedes dieſer Verderbniſſe, in gänzlicher Geſchiedenheit von den andern, vereinzelt vorkommen. Das iſt zufolge der Einheit des Seelenlebens unmöglich. Vielmehr iſt zum voraus anzunehmen, daß die Trübung oder Verfälſchung der Religion in ihm ſich immer durch ſein Ganzes ausbreiten werde. Sie wird aber in dem einen Menſchen von dieſer, in einem andern von einer andern Seite des Lebens ausgehen, und dann auch in ihr — alſo hier in der Sinnlichkeit, dort in der Selbſtſüchtigkeit, bei dem Einen im Vorſtellen, bei dem Andern im Fühlen, u. ſ. w. — ihre Mitte und ihren Hauptſitz haben.

103.

Naturbefangenheit der Religion. Vielgötterei und Abgötterei.

Am Allgemeinſten hat ſich von jeher der Einfluß der großen Macht der Sinnlichkeit des zeitlichen Menſchenlebens auf die Religion dadurch erwieſen, daß auch ſie bei ſo vielen Menſchen in Naturbefangenheit gerathen iſt. Daher das Heidenthum mit ſeiner Mannichfaltigkeit.

Es iſt wahr, auch durch die Natur offenbart ſich Gott dem Menſchen, und darum kann und ſoll der Menſch durch die Natur be-

trachtung ſein Wiſſen von Gott und ſeine Frömmigkeit nähren und beleben. Nicht nur getrübt aber, ſondern auch allmählig verfälſcht wird die Religion im Menſchen, wenn er über der Richtung des Gemüthes zur Natur die Haltung im Innern verliert, ſich alſo als ein Weſen fühlt, das in der Natur als ſeinem tiefſten Grunde ſtehe, und wenn er dem zufolge auch nur aus ihr und in der Hinwendung zu ihr ſeine Religion hat und hält. Mit Scheu und mit wechſelnder Furcht und Hoffnung vernimmt er dann das geheime Wirken, das ihm aus ihr bald furchtbar und zerſtörend, bald freundlich und ſegnend begegnet, und ihn auch oft dunkel zwar, aber bedeutungsvoll und wunderbar anſpricht. Verehrend wendet er ſich ihm zu, um es ſich zu befreunden, und ſucht ſich ſeine Richtungen, ſeinen Willen, aus Zeichen zu deuten. — So thut ſich ihm die Gottheit kund durch die Natur. Mannichfaltig aber iſt die Natur in ihren Erſcheinungen und Wirkungen; und in und mit ihnen vermannichfaltigt ſich ihm die Offenbarung der Gottheit.

Allmählig verſchmilzt durch das Fortwirken der Naturbefangenheit ſeines Gemüthes ſein Bewußtſeyn der Gottheit mit der Natur ſelbſt und ihrer Mannichfaltigkeit; und dann thut ſich ihm die Gottheit kund als die Natur und ihre Mannichfaltigkeit. Die urſprüngliche Geiſtesahnung iſt dann verſunken und zergangen in der ſinnlichen Vorſtellung einer Vielheit von mächtigen Weltweſen und Weltkräften. So entſteht die Vielgötterei; doch anfangs noch durchdrungen mit dem dunkeln Bewußtſeyn einer Urgottheit.

Immer tiefer aber wird dann das Gemüth in die Naturbefangenheit gezogen, da es nun in ſeiner Religion, alſo in dem ſelbſt, was ſeinem Weſen nach geiſtigen und heiligen ſoll, keine Hülfe mehr gegen ſeinen Hang nach außen findet. Sie verſinnlicht ſich vielmehr ſelbſt in immer gröberer Weiſe. Ihr Gegenſtand wird endlich zu einem bloß Aeußern; und ſo wird die Vielgötterei zur Abgötterei.

Zugleich erzeugt ſich Aberglaube der mannichfachſten Art. Denn der Glaube iſt dann aus dem Heiligthume des Gemüths in die Mannichfaltigkeit der ſinnlichen Welt verſetzt. Im Allgemeinen entſteht alſo — nämlich durch Verſetzung des Geiſtigen, das ſich im Bewußtſeyn des Menſchen doch nicht ganz aufheben läßt — ein

Glauben an geheime Kräfte äußerer Dinge, die doch nicht Naturkräfte ſeyn ſollen; insbeſondere an das Gebanntſeyn geheimer Kräfte an beſondere Dinge (Talismane), an Zauberei, und an Sympathie ohne natürlichen Zuſammenhang. — Die Gottesverehrung bindet ſich dann an gewiſſe räumliche Bezirke (Haine, Tempel, Kirchen), als an ſolche, wo die Gottheit lieber weile als an andern, oder wo ſie mehr unmittelbar gegenwärtig ſey, wo man ſich alſo vorzüglich zu ihr zu wenden, wo man Einwirkungen, Offenbarungen zu erwarten, Opfer darzubringen habe, wo man ihr verſöhnt werden könne. So wird zugleich die Gottesverehrung veräußerlicht, wird faſt nur Gottesdienſt, und dieſer wird leicht üppig und wild, nicht bloß äußerlich ſondern auch in der Geſinnung. Denn die Phantaſie wird dann von dem geſetzloſen Triebe der Natur beſeelet, und der Trieb ſeinerſeits wird durch die geſetzloſe Phantaſie in's Unnatürliche getrieben. So verbindet ſich Wolluſt mit wilder Begeiſterung bis zur Raſerei, in den Orgien des Heidenthums.

Beſchränkter ſind nun wohl im Fortgange der Geiſtigung des Menſchenlebens die Kreiſe geworden, in welchen ſich die Naturbefangenheit der Religion in ſolchem Uebermaße und mit ſolchen Ausbrüchen darſtellen darf. Das Gemüth vieler Menſchen iſt ſeines geiſtigen Urſprunges inne geworden; bei Mehrern haben Zucht und Lehre wenigſtens äußerlich gemäßigt und geſittigt. Aber weit verbreitet iſt doch auch noch unter dieſen die innere Naturbefangenheit der Religion; und darin eben erweiſet ſich die fortwirkende Macht der Sinnlichkeit des Menſchen und der ſinnlichen Lebendigkeit des Naturbewußtſeyns. Aus denſelben Gründen dringt ſie leicht auch in die geiſtigern Religionsformen ein, ſo daß jede, im Fortgange der Zeit allmälig dem Geiſte entfremdet, von Zeit zu Zeit der Zurückſetzung in den Geiſt bedarf. Und jedes Menſchen Gemüth wird von ihr ergriffen, der nicht ſich ſelbſt und mit ſich ſeine Gottesverehrung im Geiſte und in der Wahrheit hält. So iſt Heidenthum noch überall.

Anm. Von dem Hylozoismus. Im weitern Sinne verſteht man darunter die Annahme von einem allgemeinen Leben in der Natur; eine Annahme, welche mit der Naturreligion verbunden, ſelbſt aber wieder zwei-

fachen Sinnes iſt, je nachdem entweder alles Seyn (Materielle) als lebendig, oder eine todte Materie, in welcher aber Geiſter (Lebensweſen) hauſen ſollen, angenommen wird. Im engern Sinne iſt er die Lehre von einem lebendigen Grundſtoffe, und iſt dann eine Verſinnlichung des Bewußtſeyns von der Urſprünglichkeit des Lebens.

104.

Atheismus.

Aus der Sinnlichkeit und der Willkür im zeitlichen Menſchenleben erklärt ſich auch das, daß bei manchen Menſchen das urſprüngliche Wiſſen von Gott nicht zur wirklichen Ueberzeugung in ihrem zeitlichen Leben wird, daß es vielmehr bei Einigen gar nicht in ihr zeitlich wirkliches Bewußtſeyn vortritt, bei Andern darin verſunken oder zergangen iſt, und wieder bei Andern niedergehalten, unterdrückt, auch wohl fortgewieſen wird.

Es tritt nicht vor, bleibt unentwickelt, wenn die Verkümmerung des Daſeyns unter Mangel und Noth, oder wenn ein krankhafter, blödſinniger Zuſtand den Menſchen nicht zu ſich ſelbſt kommen läßt, und alſo aller tiefern Lebensbeſonnenheit im Wege ſteht. Der Menſch lebt in dieſem Zuſtande ohne Gott, nicht weil er ſich von Gott abgewandt hätte, ſondern weil das Gottesbewußtſeyn unter der Laſt des zeitlichen Daſeyns nicht aufkommen kann. Er glaubt dann alſo nicht an Gott, ohne ihn zu leugnen. Darum nennt man dieſen Zuſtand Atheismus im negativen Sinn.

Weniger ſchuldlos iſt das Nichtglauben an Gott, wenn das Wiſſen von ihm durch Rohheit oder Verwilderung, in die das Leben der Menſchen gerieth, verſunken oder zerfahren iſt. Es iſt dann das Wiſſen von Gott nicht ganz ausgetreten, aber es iſt in der Dumpfheit und Wildheit des Gemüthes zu einem düſtern Aberglauben entſtellt, der nicht im Guten bekräftigt und nicht beſeligt, wohl aber die Seele ängſtigen und zu blutigen Thaten treiben kann. Dieſer Zuſtand ſteht in der Mitte zwiſchen dem negativen und dem poſitiven Atheismus.

Poſitiv nämlich heißt der Atheismus dann, wenn das Wiſſen von Gott im zeitlichen Bewußtſeyn des Menſchen wiſſentlich niedergehalten oder auch aus ihm fortgewieſen wird. Es geſchieht das entweder geradezu, ohne Erwägung und Prüfung; oder weil

man ſich das Daſeyn Gottes nicht beweiſen kann; oder weil man eine Lehre angenommen hat, mit deren folgerechter Durchführung der Begriffe von Gott in ſeinem Verhältniſſe zur Welt nicht beſteht.

Das Erſte iſt die Folge entweder einer unſittlichen und darum auch gottloſen Geſinnung, oder von Geiſtesleerheit und Geiſtesträgheit. Man hat ſich, in letzterm Falle, im Denken der Sinnlichkeit hingegeben, und ſtützt ſich in Allem auf das Sinnliche. Dadurch wird das Vernunftbewußtſeyn verdunkelt und die freie Geiſteskräftigkeit geſchwächt. Nun ſcheuet man den Ernſt und die Mühe des tiefern Denkens, verliert auch immer mehr das Bedürfniß der rechten Lebensklarheit und Lebensfreiheit von dem Lebensgrunde aus, und begnügt ſich mit den Kenntniſſen, die man unmittelbar für ſein Geſchäfft braucht. Dazu kommt nicht ſelten, daß man die Vorſtellungen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, die man früher aufgenommen hatte, ſpäter nicht genügend findet und ſie doch aus Trägheit nicht durch gründliche Begriffe erſetzen mag. Noch öfter aber wirken gewiſſe flache und einſeitige Redensarten von Natur, von Schickſal, von Zufall, dazu mit. So ſtützt man ſich auf den breiten Stand des gemeinen Menſchenverſtandes, und weiſet alles Tiefere von ſich ab. Man könne nichts davon wiſſen, meinen ſolche Menſchen, und fordern augenfällige, handgreifliche Beweiſe, alſo Ungereimtes; und bei ſolcher Geiſtesſchlaffheit dünken ſie ſich frei von Vorurtheilen. — Solcher Atheismus iſt darum nicht zu widerlegen, weil er, aller Wiſſenſchaftlichkeit ermangelnd, keine gegenſtändliche Haltung hat, ſondern in einer bloßen Denkart — der flachen nämlich und geiſtloſen beſteht.

Das Zweite, das Nichtglauben nämlich an Gott, weil man ſich ſein Daſeyn nicht beweiſen kann, entſpringet hauptſächlich theils aus der Trennung des Denkens von dem Leben, theils aus der Scheidung des Bedingten von dem Unbedingten. Durch jene Trennung wird das Denken aus der Wirklichkeit ausgeſchieden, alſo inhaltsleer; und von ſolchem Denken aus iſt es unmöglich zu Gott zu gelangen, weil man dann von dem bloßen Gedanken Gottes ausgeht, ein bloßer Gedanke aber von ſich ſelbſt aus nie zu einem Weſensgedanken werden kann. Auf daß dieſer Atheismus verſchwinde, muß ſich der Menſch ſelbſt erſt dergeſtalt zurechtſetzen, daß ſein

Denken zu einer nicht aus der Wirklichkeit des Lebens ausgetretenen und nun leer über ihr ſchwebenden, ſondern zu einer ſolchen Thätigkeit in ihm werde, in welcher ſich das wirkliche Leben ſelbſt klar zu werden ſtrebt. — Aehnliches gilt von dem Atheismus, der aus der Scheidung des Bedingten von dem Unbedingten entſpringt. Unter ihrer Vorausſetzung kann man freilich nicht von Jenem zu Dieſem gelangen; aber dieſe Vorausſetzung ſelbſt gilt nur in dem aus der Wirklichkeit getretenen Denken. In dem Wiſſen, das in und mit der Lebenswirklichkeit iſt, weiß man von dem Bedingten, als einem ſolchen, nur aus dem Unbedingten, indem es wie nicht ſeyn ſo auch nicht gewußt werden würde, wenn nicht mit ſeinem Seyn auch das Wiſſen von ihm aus dem Unbedingten in der Welt wäre (9).

Das Dritte, der Widerſtreit nämlich einer angenommenen Lehre mit dem Begriffe Gottes in ſeinem Verhältniſſe zur Welt, führt ſo zum Atheismus als wenn er ſich mit der Wiſſenſchaft ſelbſt ergäbe. Es gibt nämlich eine gewiſſe Art der Naturauffaſſung, welche von dem Grundſatze ausgeht, daß nur die ſinnliche Wahrnehmung Erkenntniß gebe, und dann doch nicht bei der ſinnlichen Wahrnehmung ſtehen zu bleiben, ſondern getrieben, durch das Verſtandesbedürfniß der Wiſſenſchaft, den Erſcheinungen entweder eine Urmaterie oder eine Urkraft unterzulegen pflegt. Nimmt man eine Urmaterie an, ſo iſt es zwar nicht nothwendig ſie atomiſtiſch zu denken; ſie könnte auch ein gleichartig ſtetig Ausgedehntes ſeyn. Aber die Hypotheſe der Atome ſcheint die Erklärung der Mannichfaltigkeit der Dinge zu erleichtern. Man begabt dann die Atome, dieſes bloß Auseinanderſeiende, mit gewiſſen Bewegungskräften, und ſucht aus der Wirkſamkeit dieſer Kräfte — wobei man jedoch, wenn ſie allein nicht ausreichen wollen, auch noch andere Arten von Kräften zu Hülfe ruft — die Mannichfaltigkeit des Werdens und des Daſeyns der Dinge zu begreifen; ein Beſtreben, welches immer mehr wiſſenſchaftliche Form gewinnet, je mehr ſich die Regelmäßigkeit der Naturwirkungen mathematiſch auffaſſen und ausdrücken läßt. Wenn man nun über dem Gelingen dieſes Beſtrebens entweder vergißt, daß dieſe ganze Erkenntnißweiſe der Natur doch nur ihre Auffaſſung von außen her iſt und alſo nur der Geſetzlich-

keit der Erſcheinungen erkennen kann, daß ſie aber in Beziehung auf den Grund und das Weſen gänzlich hypothetiſch iſt; wenn man vielmehr den untergelegten Gedanken von Atomen für Weſenserkenntniß ausgibt; oder auch, wenn man vermeſſen behauptet, es gebe nichts außer dem was von den Sinnen unmittelbar vernommen und von dem mathematiſirenden Verſtande begriffen wird, alſo keinen Grund und kein Weſen: ſo kommt man auch leicht und folgerichtig zu der Behauptung, es gebe keinen Gott. Wenigſtens muß man dann Gottes Daſeyn entweder überhaupt, oder doch für die Fortdauer der Welt unnütz finden. Man läſſt's dahin geſtellt ſeyn, oder macht's zu einer bloßen Kirchenſache. — Das alſo iſt ein Atheismus, welcher ſich wiſſenſchaftlich zu begründen meint. In der That aber geht er nicht von der Wiſſenſchaft aus, ſondern von der Einſeitigkeit derjenigen, welche meinen, in der materialiſtiſch-mathematiſchen Naturlehre wirklich die Welt aus ihrem Grunde und Weſen aus zu erkennen, da doch nach den Principien dieſer Lehre, wenn ſie ſich für die Weltwiſſenſchaft ausgibt, weder ein Empfinden und Fühlen, noch ein Denken und Wollen in der Welt möglich wäre, ſo daß ſie alſo folgerichtiger Weiſe ſich ſelbſt als eine Lehre leugnen müßte. — Die andere Lehre, welche ſtatt eines urſprünglichen unendlichen Außereinanderſeienden eine Urkraft annimmt, iſt nur dann und ſo fern Atheismus, wenn und wiefern ſie im Gegenſatze gegen den Begriff Gottes als eines geiſtigen Urweſens eine blind wirkende Urkraft — etwa Natur genannt, oder Lebenskraft, oder Bildungstrieb — als Urgrund und Urweſen behauptet. Sie beſtehet zwar auch dann mit der Vernunftforderung der Einheit des Weltprincips; es iſt aber nicht einzuſehen, wie dieſe Kraft, als eine ſolche welche die Geiſtigkeit nicht in ſich tragen ſoll, die geiſtigen Lebenserſcheinungen in der Welt begründen könnte. — Es bewährt ſich durch dieſe Betrachtungen, daß der eigentliche Grund und das Weſen dieſer Arten des Nichtglaubens an Gott der Nichtglaube entweder an das Leben überhaupt, oder doch an die Geiſtigkeit des Lebens iſt.

Es erhellet zugleich die Unvernünftigkeit jeder Art des Atheismus, wenn man erwägt, daß die Vernunft, als das Wirken des von ſich ſelbſt zeugenden Geiſtes Gottes in dem Menſchen,

ihrem Weſen nach darauf geht, von Gott aus das zeitliche Leben in die rechte Klarheit und Freiheit zu ſetzen. Darum beſteht der Atheismus nicht mit der Philoſophie; wohl aber die Nichtbefriedigung mit einer gewiſſen Stufe der Klarheit des Wiſſens von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, und das Streben nach immer größerer Klarheit.

105.

Sinnliche und falſche Vorſtellungen von Gottes Weſen. Der Anthropomorphismus und der Anthropopathismus.

Es erweiſet ſich der Einfluß der Sinnlichkeit und der Willkür auf die Religion des zeitlichen Menſchen in den Vorſtellungen von Gottes Weſen zunächſt und vorzüglich, wenn auch Gott als ein Weſen gedacht wird, das mit Sinnlichkeit behaftet und der Willkür fähig ſey; alſo wenn er gedacht wird als zeitlich und räumlich beſchränkt in ſeinem Daſeyn, als ſeiend an einem gewiſſen Orte, mit einer gewiſſen Geſtalt, beſonders der menſchlichen, und demnach auch mit menſchlichen Sinnen, Gliedern und Bewegungen; auch wenn er gedacht wird mit menſchlich beſchränkter Verſtandesthätigkeit, z. B. mit der Nothwendigkeit des Abſtrahirens, Vergleichens, Ueberlegens; vorzüglich wenn er gedacht wird mit ſinnlichen oder ſelbſtſüchtigen Gefühlen und Neigungen, und als unterworfen den Empfindungen und Leidenſchaften, z. B. mit Vorliebe für einige Menſchen und Abneigung gegen andere ohne Grund, mit Reizbarkeit, Empfindlichkeit, Verdruß, Ehrſucht, Rachſucht, Zorn u. ſ. w., oder auch mit Laune. Beſonders gehört dahin die Verkehrung des Begriffs der Unbedingtheit des göttlichen Willens in den Begriff der Willkür und Beliebigkeit, als könnte Gott auch anders wollen als er will, ſobald es ihm etwa einfiele. Der Menſch trägt in ſolchen Vorſtellungen die Unvollkommenheiten ſeines Lebens auf Gott über, und kann ſich deſſen nicht enthalten, wenn er ſich eine Vorſtellung von Gott für ſeine Einbildungkraft machen will.

Aber iſt nicht der Menſch das Ebenbild Gottes? Hat er alſo nicht Recht, Gott wie ſich zu denken? — Darauf iſt zu antworten: Der Menſch iſt urſprünglich, alſo ſeinem Weſen nach, als Geiſt

aus Gott, das Ebenbild Gottes, wiefern er als Geiſt aus dem Urgeiſte der Geiſtigkeit deſſelben theilhaftig iſt, und kann in ſo fern Gott aus ſich erkennen. Er iſt es aber nicht nach ſeiner Beſchränktheit und zeitlichen Unvollkommenheit.

106.

Sinnliche und falſche Vorſtellungen von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt.

a) Scheidung Gottes von der Welt.

Auch das Verhältniß Gottes zur Welt wird durch den Einfluß ſinnlicher und willkürlicher Vorſtellungen ſehr oft uneigentlich oder einſeitig gedacht. Es wird uneigentlich gedacht, nämlich verſinnlicht, ſchon dadurch daß es verzeitlicht wird, wenn nämlich der Gedanke der Welt oder die urbildliche Welt, die in Gott der Gedanke und die Kraft und das Weſen der Welt iſt (43), als vor dem weltſchaffenden Wirken Gottes in ihm vorhanden, und nun die Schöpfung als die Hervorbringung der Welt im Anfange, die Erhaltung als die Wirkſamkeit Gottes wodurch die Welt fortdauert, und die Weltregierung als die zeitliche Einwirkung Gottes auf die Welt, um ihren Lauf zu ſeinen Zwecken hinzuleiten, gedacht wird. Wohl kann ſich der Menſch eine ſolche Vorſtellungsweiſe als Bedürfniß um ſo mehr nachſehen, als ihr das Wahre zum Grunde liegt; aber dann muß er ſie als menſchliche Vorſtellungsweiſe würdigen, und nicht Lehren darauf gründen, als wäre ſie die Wahrheit an ſich (51).

Nachtheiliger iſt es für das Weſen der Religion, wenn das Verhältniß Gottes zur Welt einſeitig und eben darum falſch gedacht wird. Es entſteht aber dieſe Einſeitigkeit auf der einen Seite durch Abſcheidung, auf der andern durch Nichtunterſcheidung der Welt von Gott.

1) Durch Abſcheidung. Die Schöpfung wird dann gedacht als ein Machen der Welt aus einem Stoffe; und zwar entweder als aus einem ſchon vorhandenen, oder als aus einem zuerſt geſchaffenen Stoffe, womit die Unterſcheidung einer erſten und zweiten Schöpfung in Verbindung tritt. Die Welt mit allen Weſen in ihr wird bei dieſer Vorſtellung zu einem von Gott geſchiedenen Werke. Sie iſt für ſich hingeſtellt, und geht nun fort entweder

wie eine vollkommene Maſchine, in deren Gange Alles durch den unabänderlichen Rathſchluß Gottes bei ihrer erſten Einrichtung vorherbeſtimmt worden, oder wie eine ſolche Maſchine, die zwar im Ganzen nach den von Gott anfangs in ſie gelegten Geſetzen fortgeht, ſo jedoch, daß Gott von Zeit zu Zeit nachhelfend und beſſernd vorzüglich darum in ſie eingreifen muß, weil ihr geſetzmäßiger Fortgang durch den falſchen Gebrauch, den endliche Weſen von ihrer Freiheit machen, geſtört wird. Sehr wichtig ſind die Folgen dieſer Vorſtellungen nicht allein für das ganze theologiſche Syſtem, ſondern auch für die Religion ſelbſt des Menſchen. Zufolge der erſten iſt das Geſchick jedes Weltweſens ein für allemal und unabänderlich feſtgeſeßt. Sein Lebens- und Daſeynsverlauf iſt nur das mit ſtrenger Nothwendigkeit erfolgende zeitliche Eintreten dieſer uranfänglichen Feſtſetzung. Die Lehren des abſoluten Determinismus, des Fatalismus, der Prädeſtination ſind nur verſchiedene Auffaſſungsarten dieſer Vorſtellungsweiſe. Die zweite jener Vorſtellungsweiſen iſt zwar weniger ſtrenge, hat aber deſto mehr von dem Verhältniſſe des Menſchen zu ſeinem Werke auf das Verhältniß Gottes zu der Welt übergetragen, und iſt eben darum die herrſchende. Zu ihr gehört die Unterſcheidung der Vorſehung von der Weltregierung im engern Sinn; jener als der Grundeinrichtung der Welt mit Hinſicht auf die Zukunft, dieſer als der fortwährenden Mitwirkung, Zuwirkung und Lenkung.

Es beſtehen dieſe Vorſtellungsweiſen nicht mit dem rechten Begriffe des Verhältniſſes Gottes zur Welt. Durch die erſte wird dieſes Verhältniß aus ſeiner Ewigkeit und Stetigkeit nur in den Anfangspunct der unendlichen Zeit geſetzt; und nun iſt die Welt in alle Unendlichkeit hin ſich ſelbſt überlaſſen. In der zweiten wird es getheilt und zerſetzt. Die Hauptſache iſt ebenfalls in den Anfangspunct der Welt geſetzt, immer aber muß Gott noch von außenher zuwirken, auf daß ſein Werk nicht zu Grunde gehe. In beiden iſt das Wichtigſte für die Religion, die Erkenntniß des Verhältniſſes Gottes zur Welt als eines urſprünglichen Lebensverhältniſſes, aufgehoben. Denn eine Maſchine nur, ein todtes Werk, von Bewegungsgeſetzen beherrſcht, iſt dem Menſchen bei dieſen Vorſtellungen die Natur; eine Maſchine nur iſt ihm bei ſol-

gerichtiger Durchführung dieſer Anſicht auch ſein eigenes Daſeyn. Und nicht in Gott ſteht er nach dieſer Lehre, und eben damit in dem Unbedingten, ſeiner Unbedingtheit theilhaftig, und kann nicht aus Gott in innerlicher Weiſe, nämlich wie von ſeinem Grunde aus, leben in urſprünglicher Begeiſterung und Beſeligung. Sondern nur in ſich ſteht er nach ihr, innerlichſt abgeſchloſſen in Endlichkeit. Dann wäre er todt in ſeinem Weſen; denn kein wahres Leben kann in dem ſeyn, was von dem Urquell alles Lebens abgeſchieden iſt. Unfähig wenigſtens wäre dann der Menſch, geſetzt er könnte lebendig ſeyn in dieſer Abgeſchiedenheit, zu einem freien Leben aus Gott. Nicht als ein Kind Gottes könnte er ſich dann fühlen; nicht als lebend aus und in ſeiner Liebe: ſondern nur als ein Knecht Gottes, ohne alle Lebenseinigung und Lebensvermittlung mit ihm, der Willkür Gottes, ſeines Herrn, unbedingt unterworfen. So müßte ſich ſeine Seele in den Staub niedergedrückt fühlen; die Religion gäbe dann keine Erhebung, keine Befreiung, keine Belebung. Nur Einwirkungen von außen her dürfte er dann von Gott erwarten, und müßte für ſie ſich ſeiner ſelbſt gänzlich begeben. — Es beſtehen alſo dieſe Lehren, welche die Welt aus Gott ſetzen und ihm gegenüber ſtellen, nicht mit dem lebendigen und belebenden Begriffe von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt.

107.

b) Nichtunterſcheidung der Welt von Gott. Pantheismus.

Gegenüber ſtehen jenen Vorſtellungen des Verhältniſſes Gottes zur Welt, in welchen die Welt von ihm abgeſchieden wird, diejenigen welche ſie nicht von ihm unterſcheiden. Daraus entſpringen alle die Anſichten und Lehren, welche man pantheiſtiſch zu nennen pflegt; insbeſondere

1) Die Vorſtellung und Lehre von der Welt als einem Fortgange von Verwandlungen Gottes, wobei Gott, das Urweſen, entweder mehr als ein geiſtiges, oder mehr als ein materielles Weſen gedacht werden kann.

2) Die Vorſtellung und Lehre von der Welt als einer vom reinſten Lichte aus ſich ſtufenweiſe immer mehr verkörpernden Reihe von Ausflüſſen aus Gott (die Emanationslehre).

3) Die Lehre, daß Eines Alles ſey; gegründet, im Gegenſatze gegen die Lehre des Werdens aller Dinge, auf den Begriff des Seyns. Denn das iſt als bloßes Seyn ſich ſelbſt gleich, alſo ohne alle Mannichfaltigkeit. Die Welt wird bei dieſer Lehre zu einem Inbegriffe bloßer Scheinvorſtellungen (Eleatismus).

4) Die Lehre, daß es nur eine Subſtanz, Gott, gebe, mit den einander in allen ihren Beſtimmungen entſprechenden Eigenſchaften des Denkens und der Ausdehnung. Die Welt iſt der Inbegriff dieſer Beſtimmungen. Sie ſtehet alſo in Gott nicht als ein Inbegriff von relativ ſelbſtſtändigen Weſen, ſondern als ein Inbegriff von Beſtimmungen Gottes in ſeinem Denken und ſeiner Ausdehnung (Spinozismus).

Wie in den beiden erſten Formen die Phantaſie, ſo herrſcht in den beiden letzten die Speculation vor; und Phantaſie und Speculation miſchen ſich auf mannichfaltige Weiſe in manchen neuern Lehren. — Der wahre Urſprung aber aller dieſer Lehren iſt darin zu ſuchen, daß dabei die Phantaſie nicht in der Vernunft und die Speculation nicht in dem Leben gehalten wird. Denn nur von dem Leben aus ergibt ſich die Wahrheit des Begriffes der bedingten Selbſtſtändigkeit, oder die Erkenntniß, daß mit dem Bedingtſeyn aus Gott die Weſenhaftigkeit der Weltweſen beſteht, ja daß ſie die Folge davon iſt. Wenn man aber von der gegenüber ſtehenden Einſeitigkeit, von der Abſcheidung der Welt von Gott aus alle diejenigen Pantheiſten nennt, welche die Welt und den Menſchen nicht von Gott abſcheiden; und wenn demnach auch die Lehre von der aus Gott bedingten Selbſtſtändigkeit und von dem Wiſſen und Leben aus Gott, überhaupt die Religion, wie ſie in der Vernunft begriffen wird, Pantheismus heißt: ſo würde der Pantheismus, in dieſem Sinne genommen, aus aller Einſeitigkeit heraustreten, und ſich als die Religion des Lebens und der Liebe, und eben damit als die Religion der Vernunft erweiſen.

108.

Von der Lehre, daß Gott in und mit der Welt werde und zum Bewußtſeyn komme.

Verwandt mit den Lehren, welche die Welt nicht von Gott

unterſcheiden, ſcheint die Lehre, daß Gott, oder doch Gott der Geiſt, in und mit der Welt werde, da er erſt in und mit der Welt zum Daſeyn und, vorzüglich in und mit dem Menſchengeiſte, zum Bewußtſeyn komme.

Zunächſt zwar ſcheint ſich dieſe Lehre ſchon aus den Begriffen des Daſeyns und Bewußtſeyns zu ergeben. Denn wenn nur das da iſt was zeitliche Wirklichkeit hat, ſo muß Alles, was zum Daſeyn gelangen ſoll, werden; und wenn zum Bewußtſeyn ein Bewußtes als ein Anderes, dem Wiſſen Gegenüberſtehendes, nothwendig iſt, ſo iſt Bewußtſeyn erſt in und mit der Welt, und in ihr vorzüglich in dem Menſchengeiſte als dem in der Welt von ihr Wiſſenden. Es kommt hinzu, daß man das Urweſen als das in Allem Werdende denken kann. Iſt es aber das, und iſt Gott das Urweſen; ſo wird Gott in und mit der Welt, und ſie in ihrer Vollendung wäre ſein gewordenes Daſeyn.

Aber ein ſolches Daſeyn iſt nicht das Seyn Gottes; Gottes Seyn iſt vielmehr der Grund und die Kraft alles Daſeyns und Werdens, iſt alſo auch nicht in dem Sinne das in Allem Werdende, daß er des Werdens Ziel und Wirkung wäre, überhaupt nie eigentlich ein Gewordenes als Erfolg des Werdens, ſondern das ewige Princip, aus welchem alles wahrhaft Wirkliche in der Zeit hervorgeht. Und ein ſolches Bewußtſeyn ferner, das erſt im Gegeneinanderüberſtehen der Dinge und deſſen zeitlichem Fortgange vorſchlägt, iſt nicht das Wiſſen Gottes, ſondern ein Seelenzuſtand der endlichen lebenden Weſen, in ihrer Beziehung auf einander, wie fern ſie darin auch für einander da ſind, alſo wie fern ſie ſich einander vorgeſtellt finden. Gottes Wiſſen aber iſt der Grund und die Kraft alles zeitlichen Wiſſens und Denkens, alſo auch alles Bewußtwerdens und Bewußtſeyns in der Welt. Es wäre überhaupt keine Geiſtigkeit in der Welt, wenn der Grund der Welt die Geiſtigkeit nicht zu ſeinem Weſen hätte und ſo der geiſtige Urgrund der Welt wäre, der Geiſt des Lebens, der alle wahre Wirklichkeit auswirket und ſie in ſeinem Wiſſen trägt wie in ſeiner Kraft. Er ſelbſt aber, der wirkende Geiſt, wird nicht gewirkt.

Die Lehre, daß Gott der Geiſt erſt in der Welt werde, kehrt alſo das rechte Verhältniß um. Sie läßt das Ewige aus dem Zeit-

lichen und das Geiſtige aus der Natur hervorgehen. Das widerſtreitet der urſprünglichen Geiſtesgewißheit, die im Menſchen iſt. Es kann ſich der Geiſt nicht faſſen als hervorgetrieben aus dem Ungeiſtigen, als ein aus Urnacht vorgetretenes Licht und eine aus blindem Urtriebe vorgetretene Freiheit. Es weiß im Gegentheile der Geiſt im Menſchen, daß er nur dadurch des Zeitlichen und Natürlichen in ſeiner Sphäre Macht hat, weil es von dem Urgeiſte aus iſt, aus dem auch er an ſeiner Stelle in der Welt Geiſt, und als ſolcher eine des zeitlichen Seyns von ſeinem Urgrunde aus mächtige Kraft iſt.

Es ſcheint alſo auch in dieſer Lehre der Begriff Gottes durch Sinnlichkeit aus ſeiner urſprünglichen Geiſtigkeit gerathen zu ſeyn; und es kommt hinzu, daß in ihr der Menſchengeiſt nicht von dem Weltgeiſte unterſchieden wird.

Das Wahre in ihr aber iſt das, daß Gottes Wiſſen ſo wenig als ſein Wirken von der Welt abzuſcheiden iſt. Denn Gott weiß und wirket von ſich aus die Welt; ſo ſtehet ſie in ihm und iſt von ſeinem Wiſſen und Wirken durchdrungen. Und von ihm aus weiß auch der Menſchengeiſt, als der aus ihm iſt, an ſeiner Stelle von der Welt (50. 59. 60).

109.

Der Begriff der Geiſterwelt.

Sehr verſchiedener Art ſind die ſinnlichen und willkürlichen Vorſtellungen von der Geiſterwelt. Alle jedoch haben ihren letzten Urſprung aus der Unklarheit und Unſicherheit des Begriffes von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt; zunächſt aber gehen ſie aus trüben und verworrenen Vorſtellungen von dem Verhältniſſe der zeitlichen zu der urſprünglichen, der ſinnlichen zu der nichtſinnlichen Welt hervor, und gewinnen leicht eine nachtheilige Rückwirkung auf die Religion des zeitlichen Menſchen.

Der Begriff der Geiſterwelt begründet ſich dem Menſchen aus ſeinem Selbſtbewußtſeyn. Denn indem er darin von ſeinem Leben als von einem in der Welt befindlichen und alſo beſondern geiſtigen Leben weiß, ſo entſteht ihm zugleich der Gedanke, daß, wie er, noch andere, ihm gleiche oder auch höhere und niedere geiſtige Weſen in der Welt ſeyn mögen, die mit ihm das Ganze des

geiſtigen Lebens in der Welt, d. i. die Geiſterwelt ausmachen. Es beſtimmt ſich dieſer Gedanke in der äußern Weltbetrachtung durch die Mannichfaltigkeit der Weltkörper, die ſich ihr darſtellen. Denn ſie fordert den ſinnigen Menſchen zu der Annahme auf, daß wie der Menſch an der Spitze der Erdendinge ſteht, ſo auch auf jedem andern Weltkörper an der Spitze ſeiner Lebendigen ein Leben ſtehe, in welchem ſich ſeine Lebensdaſeynsmannichfaltigkeit abſchließe, in welchem alſo das Leben ſeiner ſelbſt mächtig und eben damit ein geiſtiges Leben ſey. Und dieſe Annahme bewähret ſich innerlichſt in der Idee der Welt als der unendlichen Wirklichkeit alles Möglichen und als eines organiſchen Ganzen, in welchem jede Abtheilung wieder ein Ganzes für ſich iſt, aus dem Urgeiſte des Lebens an ihrer Stelle der Geiſtigkeit theilhaftig.

Es gibt aber auch einen weitern Begriff der Geiſterwelt, der daraus hervorgeht, daß man das Weſen, die Kraft, jedes Dinges ſeinen Geiſt nennen kann. Die Geiſterwelt in dieſem Sinne iſt die Welt der Kräfte, wenn ſie als die eigentlichen Weſen der Dinge gedacht werden. In dieſem Sinne hat auch jedes Naturding ſeinen Geiſt; er iſt ſeine Bedeutung im Ganzen, iſt die Kraft, die ſich in ihm in Daſeyn ſetzen will und von ihm aus gegen die andern Dinge hinwirkt. So hat auch jeder Weltkörper ſeinen Geiſt, d. i. ſeine Kraft womit er an ſeiner Stelle im Ganzen iſt und ſich darin behauptet.

Es erhellet ſowohl aus dieſem als aus jenem Begriffe der Geiſterwelt 1) daß es keinen Geiſt in der Welt ohne Leib geben kann, eben darum nicht weil jeder Geiſt in der Welt weltliche Wirklichkeit hat; 2) daß jeder Geiſt im Ganzen der Welt ſeine Stelle hat, die ſeine Wirklichkeits- und Wirkſamkeitsſphäre iſt. Leicht aber trübt und verkehrt ſich bald der weitere bald der engere Begriff der Geiſterwelt zu mancherlei einſeitigen oder falſchen Annahmen und Vorſtellungsweiſen, die mit der Religion in Verbindung zu treten pflegen, und in dieſer Hinſicht hier zu berückſichtigen ſind. Sie ſtellen ſich dar theils in dem Glauben an Geiſtererſcheinungen, theils in gewiſſen Vorſtellungen von böſen Geiſtern und ihrem Verhältniſſe zur Menſchenwelt.

110.

Der Glaube an Geiſtererſcheinungen.

Der allgemeinen Verbreitung dieſes Glaubens liegt die Ahnung der nichtſinnlichen Welt zum Grunde, welche ihrerſeits durch Erzählungen aus dem Reiche der Geiſter in dem Gemüthe angeregt wird. Denn die Geiſter denkt man als die Bewohner der nichtſinnlichen Welt, die man dabei zugleich willkürlich von der ſinnlichen Welt abzuſcheiden und doch durch die Phantaſie ſinnlich auszubilden, und dann, im Widerſpruche mit ſich ſelbſt, anzunehmen pflegt, daß von ihr aus entweder geſetzlos, oder nach unbekannten Geſetzen Erſcheinungen in der ſinnlichen Welt Statt haben können.

Die angeblichen Erfahrungen dieſer Art ſind nicht allein keine Beſtätigungen der Religion, ſondern könnten vielmehr das fromme Gemüth als Beweis einer unbegreiflichen Unordnung in der Welt verwirren. Zu erklären ſind ſie zunächſt ſelbſt aus dem Glauben an die Möglichkeit oder Wirklichkeit ſolcher Erſcheinungen. Wenn nämlich bei dieſem Glauben durch Erzählungen oder durch beſondere Beſchaffenheiten des Ortes und der Zeit das Gemüth zur Erwartung des Wunderbaren geſpannt iſt: ſo erfolgen leicht durch die Macht der Phantaſie Täuſchungen, welche die Meinung von wirklichen Geiſtererſcheinungen erzeugen. Oft aber haben ſie ihre nächſte Urſache in ſolchen krankhaften Zuſtänden, wodurch die Selbſtkraft des Menſchen geſchwächt und die ſinnliche Lebhaftigkeit ſeiner Vorſtellungen übermäßig geſtärkt wird. Es gibt alſo zwei Hauptarten ſolcher vermeintlichen Erſcheinungen, je nachdem entweder wirkliche Dinge für Erſcheinungen aus der überſinnlichen Welt genommen oder innere Einbildungen hinausgeſtellt und für wirkliche Geſtalten gehalten werden.

Der Glaube dieſer Art iſt bei dem unwiſſenſchaftlchen Menſchen ſo zu bekämpfen, daß dabei jener zum Grunde liegende Glaube nicht leide; vielmehr aus dem rechten Glauben. Der rechte Glaube aber iſt die Gewißheit, daß der Geiſt überall in der Welt aus Gott der Natur mächtig und alſo das Weſen und die Kraft auch der Erſcheinungswelt iſt und ſich in ihr erweiſen kann und ſoll.

Damit ergibt ſich zugleich, daß Zeiten eintreten können, in welchen ſich ſeine urſprüngliche Kraft mächtiger als in andern erweiſet; und es vereinigt ſich damit die Ueberzeugung, daß auch in der Geiſterwelt eine Verbindung beſtehe, aber nicht geſchieden von der geſetzlichen Harmonie der Naturwelt, ſondern vielmehr als ihr eigentliches Weſen und ihre Kraft.

111.

Sinnliche und willkürliche Vorſtellungen von böſen Geiſtern und ihrem Verhältniſſe zur Menſchenwelt.

Die Möglichkeit, daß es böſe Geiſter im weitern Sinne dieſes Wortes auch außerhalb der Menſchenwelt gebe, erkennt der Menſch aus dem eignen Selbſtbewußtſeyn. Denn wie er böſe ſeyn, wie ſich in ihm die Freiheit zu Willkür und Selbſtſucht verſetzen kann; ſo kann ja daſſelbe auch in andern Sphären der Welt in andern freien Weltweſen geſchehen. — Man pflegt aber den Begriff böſer Geiſter enger zu faſſen, indem man ſich 1) geiſtigere Weſen als die Menſchen ſind darunter denkt, und 2) ſolche die ſich ganz zum Böſen entſchieden haben, ſo daß ihr Weſen ſelbſt mit Freiheit böſe ſey. Es iſt in dieſem Sinne daß man ſie Teufel nennt. Gewöhnlich nimmt man zugleich an, daß ſie auch in der Menſchenwelt Wirkſamkeit haben, oder doch haben können. Unter dem Teufel im engern Sinne aber denkt man ſich, wenn man ſich einen ſchroff beſtimmten Gedanken davon macht, ein abſolut böſes Weſen, oder den böſen Geiſt, welcher Grund oder doch Veranlaſſung und Förderung alles Böſen in der Welt, insbeſondere in der Menſchenwelt ſey. Wenn man mehrere böſe Geiſter annimmt, ſo denkt man ihn als ihren Oberſten.

Beſtehen dieſe Gedanken von böſen Geiſtern, und insbeſondere von einem Teufel im engern Sinne, mit dem Weltbegriffe und mit dem Begriffe Gottes in ſeinem Verhältniſſe zur Welt? — Ungehindert durch ſolches Bedenken ſind ſie aus dem leeren Gebiete der bloßen Möglichkeit in die Geltung der Wirklichkeitsgedanken eingetreten. Denn überall und zu allen Zeiten findet ſich der Glaube an böſe Geiſter; bei vielen Völkern ſeit alten Zeiten auch der Glaube an den Teufel im engern Sinn, wenn gleich nicht immer mit aller Schärfe jenes Begriffes. Und iſt das nicht — könnte man fra-

gen — ein Beweis für die Wahrheit dieſer Gedanken? — Allerdings muß ſich wohl etwas Wahres darin ausdrücken! Darum alſo zunächſt die Frage:

Woher dieſer Glaube? — Zunächſt ohne Zweifel aus der Erfahrung von dem vielen Böſen in der Welt; vorerſt in der Naturwelt. Daher in allen Naturreligionen die Annahme von böſen — ſchädlichen, übelwollenden — wie von guten Kräften; und Kräfte ſind in der Naturreligion Geiſter, im weitern Sinne dieſes Wortes. Dann insbeſondere aus der Erfahrung von dem eigentlich Böſen in den Menſchen, vorzüglich von unfreiwilligen böſen Regungen, Einfällen, Gedanken, Antrieben, Beſtrebungen. Woher ſolches Böſe, fragt man; der Menſch wollte es ja eigentlich nicht; ein böſer Geiſt hat's ihm eingegeben! Und noch offenbarer ſcheint ſich die Wirkſamkeit und mit ihr das Daſeyn böſer Geiſter in den pſychiſch-phyſiſchen Lebenszuſtänden zu erweiſen, in welchen ſtatt des eignen rechten Geiſtes des Menſchen ein fremder, falſcher Geiſt ſeiner mächtig geworden, und aus ihm zu reden, zu ſtreben und zu handeln ſcheint. Dazu kommen Ueberlegungen mancherlei Art, z. B.: Wie hätte ſonſt der Menſch, der gut aus des Schöpfers Hand gekommen iſt, böſe werden können? Er mußte zur Sünde gereizt, mußte verführt werden; und das konnte nicht durch die Natur, die an ſich nicht böſe iſt, es konnte nur durch ein böſes, ein geiſtiges Weſen geſchehen. — Es tritt dann noch die Geneigtheit des Verſtandes zu Gegenſätzen hinzu, ſich ſtützend auf den Grundſatz, daß Alles in der Welt ſeinen Gegenſatz habe. Alſo, ſchließt man, muß auch dem abſolut Guten ein abſolut Böſes gegenüber ſtehen. Dieſer Gegenſatz würde ſich nun wohl mehr in dem Gebiete des bloßen Gedankens über der Wirklichkeit halten, wenn nicht das wirkliche Uebel in der Welt wäre. Mit ihm aber tritt er in die Tiefe der Wirklichkeit ſelbſt. Denn in dem wirklichen Böſen ſcheint ſich eben ſo ein Princip des Böſen zu erweiſen, als in dem wirklichen Guten ein Princip des Guten.

Es geſellet ſich dem Gegenſatze des Guten und des Böſen ein anderer Gegenſatz in der Wirklichkeit, und treibt zu derſelben Grundannahme hin; das iſt der Gegenſatz des Geiſtigen und des Materiellen in der Welt. Und beide Gegenſätze ſcheinen nicht allein

in der zeitlichen Wirklichkeit, ſondern auch in ihrem Weſen gegenſeitig ineinander einzugehen, und ſich alſo auch in der Erkenntniß einander zu ergänzen, indem man das Materielle als den Sitz der böſen Begierde anzuſehen und darum das Princip des materiellen Daſeyns zugleich als das Princip der Sünde zu denken geneigt iſt.

112.

Die Annahme von zwei Ur- und Grundweſen.

So erzeuget ſich alſo überhaupt die Annahme eines urſprünglichen Gegenſatzes, d. i. die Annahme von zwei Ur- und Grundweſen der Welt; und von jenem zweifachen Gegenſatze der Wirklichkeit aus ſtellt ſich dieſe Annahme in zwei Formen dar: 1) als die Annahme Gottes, des geiſtigen Urprincips, und einer ewigen Materie; 2) als die Annahme eines guten und eines böſen Urgeiſtes.

Es empfiehlt ſich zunächſt die erſte Annahme als entſprechend dem Verſtandesbedürfniſſe des Menſchen. Denn überall in der Welt, und beſonders im Menſchendaſeyn, ſelbſt findet ſich Stoff und Form, Leidendes und Thätiges, Leibliches und Geiſtiges verbunden; und nirgends in dem Wirklichen kann man das Materielle vertilgen. Es muß alſo, ſchließt man, nicht weniger als das bildende, formgebende Princip urweſentlich ſeyn. — Doch ſcheint dieſe Annahme vor der tiefern Betrachtung nicht zu beſtehen. Allerdings zwar ſtellt ſich in der Welt eine Alles durchgreifende Zweiheit dar; aber dieſe Zweiheit ſelbſt muß — fordert die Vernunft — aus der Einheit hervorgehen; ſonſt könnte ſie ſich nirgends vereinigen, es könnte alſo kein Lebensdaſeyn zu Stande kommen. Auch mit dem Begriffe der Materie ſelbſt ſcheint die Annahme eines ſolchen urſprünglichen Gegenſatzes unverträglich. Denn wenn die Materie als das bloß Leidende und nur Beſtimmbare gedacht wird, ſo hat ſie als ſolches kein wirkliches Seyn, da alles wirkliche Seyn eine Kraft und eine Weiſe des Seyns hat. Sie iſt dann nur entweder der allgemeine Gedanke, die Abſtraction, des Seyns, oder das mögliche Seyn, nämlich die in Gott ſeiende Möglichkeit des Wirklichen. Sobald aber die Materie als ein Urwirkliches im Gegenſatze gegen Gott gedacht wird; ſo muß ſie auch als mit einer un-

bedingten Kraft des Seyns verſehen und in ſofern als ein abſolut Thätiges gedacht werden. Von dem geiſtigen Princip würde ſie nun zwar dadurch unterſchieden werden können, daß ihre Thätigkeit als beſchloſſen in ihrem Seyn und nicht von ihm aus hinaus wirkend, folglich nur als Seynskraft, gedacht werden könnte. Dennoch würde ſich dieſe bloße Seynskraft gegen das Wirken des geiſtigen Princips als eine Selbſtbehauptungskraft und eben damit als eine Kraft des Widerſtandes beweiſen. Wenn nun zugleich dieſer Widerſtand der Urmaterie gegen das geiſtige Princip als Grund der Unvollkommenheit der Welt gedacht wird: ſo wird alſo die Materie ſelbſt mit einer dem Willen Gottes, des geiſtigen Weltprincips, widerſtrebenden und in dieſem Sinne böſen Kraft, und dieſe böſe Kraft als Princip des Böſen in der Welt gedacht. So nähert ſich die erſte Form der Annahme eines Urgegenſatzes der zweiten, und es erklärt ſich das geſchichtliche Ineinandergehen beider Formen, nämlich daß Teufel und Materie als eines oder ohne genaue Unterſcheidung als Princip des Böſen gedacht wurden. Für den Begriff aber unterſcheidet ſich die zweite Form immer dadurch von der erſten, daß nach ihr die böſe Urkraft eine geiſtige, alſo wiſſentlich und abſichtlich böſe iſt.

Oberflächlich betrachtet empfiehlt ſich dieſe zweite Form, ja ſie dringet ſich beinahe auf zur Erklärung der gegeneinander feindſeligen Kräfte und Beſtrebungen, welche die ganze irdiſche Natur und beſonders die Menſchenwelt durchdringen. Der Vernunft aber widerſteht ſie. Es gäbe dann keine Einheit in der Welt; auch eigentlich keinen Gott, da im Begriffe Gottes die Einheit enthalten iſt; hier aber werden zwei geiſtige Urweſen angenommen. Auch wäre eines ſo gut als das andere; denn das unbedingt Urſprüngliche iſt das Gute. Jedes wäre böſe, im Gegenſatze gegen das andere gedacht. Von ihnen aus wäre die Welt in urſprünglichem innern Gegenſatze, wäre alſo von Grund aus zwieträchtig, der Widerſtreit in ihr wäre ein durchaus unverſöhnlicher. Ja, ſie hätte gar nicht entſtehen können! Denn dieſe beiden abſoluten Kräfte würden im Gegenſatze ſich ſelbſt oder doch ihre Wirkſamkeit aufgehoben haben; ſie hätten ſich vertragen müſſen, um etwas hervorzubringen, und ſind doch das abſolut Unverträgliche. — So zerſtört

ſich dieſe Annahme ſelbſt, und gibt alſo keine gründliche Verſtandesbefriedigung. Es kommt hinzu, daß der Grundſatz: Alles in der Welt hat ſeinen Gegenſatz—wenn er gilt, doch eben nur von Dingen in der Welt gilt.

Dieſen Gegengründen aber entziehet ſich die Annahme eines guten und eines böſen Princips, wenn ſie ſich ſo beſtimmt, daß dieſes jenem untergeordnet wird. Man muß dann zugleich annehmen, daß das böſe Princip kein unbedingt urſprüngliches Weſen ſey. Es hat ſich, lehrt man entweder, erſt in der Welt erzeugt, oder, es war ein von Gott geſchaffenes, alſo urſprünglich gutes Weſen, iſt dann aber von Gott abgefallen. Jene Lehre gilt von dem Böſen in allen freien Weſen, auch von dem Böſen in dem Menſchen; es erzeuget ſich erſt in der Zeit. Hier aber iſt von einem Weſen die Rede als von einer beſondern Subſtanz, einem beſondern Geiſte, der Princip des Böſen in der Welt ſeyn und ſich alſo als ein abſolut Böſes erzeugt haben ſoll, d. i. als ein Geiſt, der ſeinem Weſen nach böſe, deſſen Weſen die Bosheit ſey. Alle Bosheit aber iſt Falſchheit. Ein ſolcher Geiſt wäre alſo nicht wahres Weſen, hätte keine Weſenheit, wäre das eigentliche Unweſen, alſo nichtig; kann ſich alſo auch nicht in der Welt erzeugen.

Wollte man aber, nach jener zweiten Lehre, annehmen, der böſe Geiſt ſey urſprünglich gut geweſen, ſey aber ſo gänzlich von Gott abgefallen, daß ſich ſein Weſen ſelbſt bis in ſeinen tiefſten Beſtand nicht nur ganz von Gott geſchieden, ſondern ihm auch entgegen geſetzt habe, und ſey ſo abſolut böſe geworden: ſo hätte man eben damit angenommen, daß er in die Vernichtung gefallen ſey.

Es iſt alſo der Begriff des abſolut böſen Weſens ein bloßer Gedanke. Auch würde ſich durch die Annahme des Daſeyns eines ſolchen Weſens das Böſe in der Welt, insbeſondere in der Menſchenwelt, keineswegs erklären. Die Schwierigkeit wird dadurch nur zurückgeſchoben; auch wird die Verführbarkeit und mit ihr ein innerer Grund des Böſen, alſo das eigentlich zu Erklärende, dabei in den Menſchen vorausgeſetzt. Die eigene böſe Luſt vielmehr, die mit Willkür verſetzte Sinnlichkeit, iſt der zeitliche Quell der Sünde; ſo anfangs wie jetzt. Der Eigenwille iſt der Geiſt des

Böſen in der Welt, iſt als der ſich von Gott losſagende und aus und für ſich ſeyn wollende Wille der Teufel ſelbſt. Er kann ſich des Menſchendaſeyns ganz ermächtigen; und dann geräth der Menſch, dem Streben nach, in Gegenſatz gegen Gott, und muß in ſolchem Streben zu Grunde gehen. Aber zu einer Perſon an ſich kann der Eigenwille nicht werden.

113.

Weitere Verſinnlichungen und Verkehrungen des Begriffes der Geiſterwelt.

Kehrt nun die Betrachtung von dem Begriffe eines böſen Geiſtes zu den Vorſtellungen zurück, zu welchen ſich die Ahnungen von der Geiſterwelt im weitern Sinne, und von der Verbindung, worin ſie nicht allein mit der Naturwelt, ſondern auch in ſich ſelbſt ſteht, verſinnlicht haben, ohne jedoch das entſchieden Ungereimte zu beachten: ſo begegnen ihr noch folgende Annahmen:

a) Die Bevölkerung der ganzen irdiſchen Natur, nach allen ihren Theilen, mit Geiſtern. Sie iſt eine Verſinnlichung des Bewußtſeyns, daß Leben, Geiſt, das Urſprüngliche iſt, daß Alles in der Welt Lebensoffenbarung, geiſtdurchdrungen iſt.

b) Die Lehre von den Engeln im engern Sinn, als den Boten Gottes, und von ihren verſchiedenen Abſtufungen; und wie ſie ſich kleiden in Licht, Luft, Feuer, Regenbogen u. ſ. w. Es verſinnlicht ſich darin das Bewußtſeyn von der ſteten Wirkſamkeit des göttlichen Willens in der Welt, hauptſächlich durch die geiſtigen Weſen in ihr.

c) Die Annahme von Schutzgeiſtern. Des Menſchen wahrer Schutzgeiſt, ſein guter Engel, iſt ſein beſſeres, ſein wahres Selbſt. Das iſt ſein Engel, der vor Gott ſtehet, iſt ſeine Seele, die auch im zeitlichen Leben ſeyn will, was ſie aus Gott iſt.

d) Die Vorſtellungen von Mittelweſen zwiſchen den guten und böſen Geiſtern und zwiſchen irdiſchen und überirdiſchen Weſen, unbeſtimmt zwar und ſchwankend, jedoch nicht ohne eine gewiſſe Uebereinſtimmung und Ordnung, wodurch ſich das Verſtandesbedürfniß der Geſetzlichkeit ſelbſt im Reiche der ungebundenen Phantaſie geltend macht. Es konnte nicht fehlen, daß zur

Ausbildung ſolcher bald mehr ſinnlichen, bald mehr phantaſtiſchen Vorſtellungen ſelbſtſüchtige Wünſche zuwirkten, und daß nun der Verſtand, im Dienſte der Phantaſie und der Leidenſchaften, Theorien erſann nicht bloß über die Art wie die Geiſter, die guten und die böſen, auf den Menſchen einwirken, ſondern auch wie umgekehrt der Menſch die Geiſter und durch ſie die Naturdinge und Ereigniſſe ſeinem Willen unterwerfen könne. Daher dann, und aus der Gewalt ungebändigter Lüſte und einer wild und ſchreckhaft aufgeregten Phantaſie, dieſes düſtre Gebiet des Aberglaubens, aus dem ſo viele Greuel hervorgegangen!

114.

Einfluß der Sinnlichkeit und Willkür auf das Ewigkeitsbewußſeyn des Menſchen und ſeine Unſterblichkeitserwartung. a) Unſicherheit.

Es iſt nicht anders zu erwarten als daß ſich der Einfluß, welchen die Sinnlichkeit und Willkürlichkeit des zeitlichen Menſchen auf ſeine Weltbegriffe hat, auch auf ſein Ewigkeitsbewußtſeyn und insbeſondere ſeine Unſterblichkeitserwartung ausdehnen werde. Daher theils Unſicherheit, theils Verſinnlichung oder Einſeitigkeit dieſes Bewußtſeyns und dieſer Erwartung. Wo das innere Leben entweder unter der großen Laſt und Noth des äußern Daſeyns nicht aufkommen kann, oder wo es in ſinnlicher Luſt zerfloſſen iſt; da iſt keine Selbſtgewißheit des Geiſtes im zeitlichen Lebensbewußtſeyn des Menſchen. Und wo die Verſtandesthätigkeit aus dem Leben getreten iſt und aller Wiſſenſchaft eine Annahme zu Grunde legt, welche mit der Urſprünglichkeit des Lebens nicht beſteht; da wird die Geiſtesgewißheit und die darin begründete Erwartung geiſtigerer Lebenszuſtände des zeitlichen Menſchenlebens beſeitigt oder fortgewieſen. So iſt es auch nur die Folge einer Befangenheit des Denkens im Aeußern des Lebens, wenn ſogenannte phyſiologiſche Erfahrungen, z. B. der Abhängigkeit der geiſtigen Lebensthätigkeiten von der Beſchaffenheit des Leibes, den Menſchen zum Bezweifeln der Geiſtigkeit und mit ihr der Ewigkeit ſeines Weſens führen. Solche Zweifel ſind nur dann nicht zu überwinden, wenn angenommen wird, daß der Geiſt aus der Natur oder aus bloßer Mechanik oder endlich aus bloßer Materie entſtehe. Im Zuſtande der rechten Lebensbeſonnenheit aber iſt die Annahme, daß der Tod der

Grund und das Weſen des Lebens und die Natur der Grund und das Weſen des Geiſtes ſeyn könne, nicht möglich.

Aus dem Gefühle des Mangels an innerer Lebenszuverſicht entſpringet bei Vielen das Bedürfniß, Verſicherungen ihres ſchwankenden Glaubens von außenher zu ſuchen, um dadurch der innern Unſtetigkeit und Unſicherheit los zu werden. Dahin gehört dann auch das Beſtreben ſich durch ſogenannte Beweiſe zu überzeugen. Ein vergebliches Beſtreben! Denn kein Schluß kann helfen, wenn dem Geiſte die Selbſtgewißheit fehlt. Daher der klägliche Gemüthszuſtand dieſer Menſchen, die ſich von Predigt zu Predigt, von Buch zu Buch getrieben fühlen um endlich über ihrer Seele Unſterblichkeit gewiß zu werden; und immer erneuert ſich, immer wächſt ihre innere Unruhe. Sie wird bei Manchen zur Angſt, indem ihnen in ihrer Gemüthsunſicherheit zu Muthe iſt, als hänge ihre Unſterblichkeit ſelbſt von ihrem Glauben daran ab. Daher dann nicht ſelten der Wunſch, wo nicht überzeugt, doch überredet zu werden. — Es kann ihnen durch keinen Beweis der Unſterblichkeit geholfen werden, ſo lange er ihnen nur ein Beweis von außenher iſt; ſo lange er nicht in dem Innerſten ihrer Seele ſelbſt, in dem urſprünglichen Lebensbewußtſeyn, aus welchem allein ein Beweis dieſer Art ſeine Kraft und Bedeutung haben kann, Wurzel faſſet.

Noch weniger wird denen zu helfen ſeyn, die in ſtarrem Verſtandesdünkel alle Aufforderung zum tiefern Selbſtbewußtwerden von ſich abweiſen, und ſich in ihrer Unwiſſenſchäftlichkeit keck für ſtarke Geiſter halten, weil ſie frech genug ſind, ohne etwas zu wiſſen, den Glaubensinhalt zu leugnen. Sie haben ſich vor ſich ſelbſt abgeſchloſſen. Allen dieſen Menſchen thut vorerſt Noth, daß ſie zu ſich ſelbſt kommen.

115.

b) Verſinnlichung und einſeitige Stellung.

Weit häufiger aber und verbreiteter als das Bezweifeln und Leugnen iſt das Verſetzen jener Gewißheit und Erwartung mit ſinnlichen und willkürlichen Vorſtellungen. Und das iſt wohl nicht anders möglich, ſo lange die Wünſche und Hoffnungen der meiſten Menſchen ſo ganz ſinnlicher und zufälliger Art ſind. Denn Viele erſtlich wünſchen eigentlich nur die Fortſetzung oder Wiederholung

des jetzigen Lebens, worin ſie ſich ganz behaglich fühlen und nichts Bedeutendes vermiſſen; und bilden ſich nach ſolchen Wünſchen ihre Vorſtellung von dem künftigen Leben. Andere ſchaffen ſich ſinnlich reizende Bilder des künftigen Lebens, indem ſie durch ihre Phantaſie ihre Genußfähigkeit und den Reiz der einſtigen Genußgegenſtände möglichſt ſteigern; während wieder Andere, der zeitlich wirklichen Lebendigkeit ergeben, in der Abſcheidung aus ihr nur das Gerathen in ein ſchatten- und nebelartiges Daſeyn denken, in ein Nichts nämlich, das dann von ihrer Phantaſie doch wieder als ein Etwas vorgeſtellt wird. — Sinnlich-phantaſtiſch werden dann auch die Vorſtellungen von den Orten des künftigen Lebens und ihrer Beſchaffenheit; zugleich die Vorſtellungen von dem Weltgerichte. Es verbinden ſich damit ſinnliche und willkürliche Vorſtellungen von dem Leibes- und Geiſteszuſtande der Abgeſchiedenen.

So bei den ſinnlichern Menſchen. Aber auch geiſtiger Geſinnte treten mit ihren Vorſtellungen und Erwartungen von dem künftigen Leben leicht aus der rechten Haltung, wenn ſie damit nicht in der Idee der vollen Weltlebendigkeit ſtehen, ſondern in den Zwieſpalt des Gegenſatzes einer ſinnlichen und einer überſinnlichen Welt gerathen ſind. Dann pflegen ſie ſich insbeſondere ihre Seligkeitserwartung durch Gegenſetzung entweder gegen das jetzige Leben oder gegen das zeitliche Leben überhaupt, in Einſeitigkeit zu ſtellen. In jenem Falle wird das jetzige Leben nur als Zuſtand der Untugend und der Unſeligkeit, und der Menſch ſeinem Weſen und ſeinem Lebensziele nach als ein Fremdling auf der Erde betrachtet. Dieſe Vorſtellung iſt die Folge der Nichtbefriedigung der Menſchenſeele durch das jetzige Menſchendaſeyn, aber zugleich ein Beweis, daß ſie darin nicht recht zu ſich ſelbſt gekommen iſt. Denn richtig iſt ſie nur, wenn unter der Erde das bloß zeitliche Leben, unter dem Himmel aber das Leben im Ewigen und aus dem Ewigen verſtanden wird; nicht aber wenn dieſe Ausdrücke eigentlich oder örtlich genommen werden, als ſey des Menſchen Seele auf die Erde als einen Ort der Büßung und Prüfung aus ihrer wahren Heimath verwieſen. Dieſe Heimath müßte ja dann doch auch wieder räumlich, folglich als ein Theil der ſinnlichen Welt, gedacht werden. — Gern verbinden ſich mit dieſer Vorſtellungsweiſe ſinn-

liche Vorſtellungen von Zwiſchenzuſtänden zwiſchen dem jetzigen Leben und der Zeit der Vergeltung — Vorſtellungen, welchen allerdings ein wahrer Gedanke, der Gedanke eines nur allmäligen Ueberganges zum Zuſtande der Vollendung, zum Grunde liegt.

In dem andern Falle ſehnet ſich der Menſchen Seele nach der Seligkeit durch das Zurückſinken in Gott, ihren Urquell. Wahr iſt das dieſer Annahme zum Grunde liegende Bewußtſeyn, daß der Menſch nur aus und in Gott wahres Seyn hat. Einſeitig aber iſt ſie, wiefern ſie aus der Meinung hervorgeht, daß des Menſchen Selbſtſtändigkeit Trennung von Gott ſey. Befördert wird ihre Entſtehung durch das Sehnen des Menſchen nach Ruhe aus den Beſchwerden dieſes Lebens. Erkräftigen aber ſollte ſich ſeine Seele in dem Streben nach voller Lebensfreiheit in voller Gotterbenheit.

116.

Sinnlichkeit und Willkür in den frommen Gefühlen.

Es erweiſet ſich ferner der Einfluß, welchen Sinnlichkeit und Willkür auf die Religion des zeitlichen Menſchen haben, mit einer unmittelbaren Macht in den frommen Gefühlen, indem ſie dadurch leicht entweder als bloße Gefühle zu einer ungemäßigten Herrſchaft in dem Menſchen gelangen, oder eine einſeitige Richtung nehmen.

Das fromme Gefühl iſt der zeitliche Lebensanfang und die fortwährende Lebendigkeitsmitte der Religion; es iſt ihr Herz. Aber es ſoll ſich, vorzüglich bei dem Manne, zu Geiſt erheben, oder ſoll doch geiſtig durchdrungen ſeyn, auf daß es ſich auch als Gedanke und als Wille und als That erweiſe. Sonſt bleibt die Frömmigkeit ohne Kräftigkeit und Klarheit, ſchwankend und unbeſtimmt; denn das bloße Wogen der Gefühle gibt keine ſichere Haltung. Der Geiſt der Religion ſoll nicht in ihnen verſchwimmen oder verſinken. Gern aber gibt ſich ihnen die Seele hin, weil ſie in ihren Bewegungen, im Wechſel von Sehnſucht und Befriedigung eine Art von Wolluſt findet. — Oft erzeugt ſich dann die Sehnſucht der Seele, in Gott, ihrem höchſten Gute, zu zerfließen, in ihm, dem Gegenſtande ihrer Liebe, zu vergehen. Es kann nämlich ſolche Sehnſucht nicht allein aus dem Gefühle der Plagen des zeitlichen Lebens und aus dem Bewußtſeyn der eignen Unvollkommenheit, in

Verbindung mit einer Lebensſchlaffheit, die den Entſchluß der Selbſtgeiſtigung aus dem Lebensgrunde her nicht aufkommen läßt, entſpringen, ſondern auch aus einer Einſeitigkeit der Liebe zu Gott, wenn ſie ſich nur als Verlangen nach Hingebung erweiſet, und ſo nur zur Sehnſucht nach gänzlicher Wiedervereinigung mit Gott wird. Daher der Quietismus.

Zwei Gefahren bedrohen außerdem die einſeitige Gefühlsreligion. Auf der einen Seite nämlich geht ſie nur zu oft, wenn mit dem vorſchreitenden Lebensalter die natürliche Lebhaftigkeit der Gefühle ermattet, in Frömmelei über — in dieſes falſche Weſen, in welchem der Menſch ſich ſelbſt und Andere täuſcht und für ſeine Eitelkeit Befriedigung und Nahrung ſucht und findet. Auf der anderen Seite werden die frommen Gefühle, wenn ſie nicht immer von neuem durch den Geiſt geläutert werden, nur zu leicht mit Selbſtſüchtigkeit verſetzt und alſo verfälſcht. Die Gefühle der Demuth ſchlagen dann um in Gefühle des geiſtlichen Dünkels und Stolzes in der Larve der Demuth; die Gefühle der Hingebung an Gott in Gefühle der Feindſchaft gegen die Welt. Es kommt hinzu, daß die einſeitige und ungemäßigte Lebhaftigkeit des Fühlens die Vorſtellungsthätigkeit aus der Haltung in Beſonnenheit ſetzt und Wahn ſtatt Einſicht erzeuget; und ſo werden durch die Verbindung von Wahn und Selbſtſucht die Gefühle der Belebung aus Gott — der wahre Enthuſiasmus — verkehrt in die Gefühle und Beſtrebungen des Fanatismus, d. i. des blinden Eifers und der Verfolgungswuth im Namen Gottes.

117.

Von den Annahmen eines ganz beſondern, ausſchließlichen nähern Verhältniſſes zu Gott: a) als einer beſondern innern Erleuchtung.

Auch darin erweiſet ſich der Einfluß der Sinnlichkeit und der Willkür, wenn einzelne Menſchen in einem ganz beſondern, ausſchließlichen nähern Verhältniſſe zu Gott zu ſtehen meinen. Dahin hört erſtlich insbeſondere die Annahme einer ganz beſondern innern Erleuchtung, die ihnen entweder durch Erhebung ihrer Seelen aus der Menſchenſphäre zu Gott hin, oder durch Einflößung wie durch ein von Gott aus in ihre Seelen einſtrahlendes Licht zu Theil werde.

Im Allgemeinen liegt ſolcher Annahme die Wahrheit zum Grunde, daß das Wiſſen des Menſchen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu ihm nicht erſt durch Verſtandesthätigkeit begründet wird, ſondern der Seele des Menſchen, wenn gleich gewöhnlich für das zeitliche Bewußtſeyn wie verhüllet, urſprünglich iſt, und dann oft mit einem Male, wenn des Menſchen Seele entweder durch abſichtliche Sammlung oder durch irgend eine Veranlaſſung zu ſich ſelbſt kommt, auch in das zeitliche Bewußtſeyn eintritt oder darin gleichſam aufgeht. Dieſes Aufgehen des urſprünglichen Wiſſens in dem zeitlichen Lebensbewußtſeyn wird dann leicht entweder als ein Verſetztwerden der Seele in eine höhere Sphäre, oder als ein Geöffnetwerden derſelben für ein eben jetzt in ſie einfallendes Licht gedacht. Es iſt in Wahrheit das Geöffnetwerden des zeitlich befangenen Bewußtſeyns des Menſchen für das urſprünglich in ihm wirkende Licht aus Gott. Das wird dann aber oft von den Menſchen nicht allein im Vorſtellen verſinnlicht, ſondern auch aus ſeiner in dem Verhältniſſe Gottes zu dem Menſchenweſen, alſo zu allen Menſchen, ſtehenden Urſprünglichkeit zu einem beliebig entſtehenden beſondern Verhältniſſe umgeſetzt, und ſo erzeugt ſich jene Annahme. Darum findet ſie in der Eitelkeit der Menſchen eine mächtige Stütze und verliert durch den Zutritt derſelben ihre Schuldloſigkeit. Dazu kommen bisweilen überreizte, krankhafte Lebenszuſtände, entweder von ſelbſt, oder hervorgerufen durch Wachen, Faſten und Beten, vorzüglich wenn es zu dieſem Zwecke geſchieht, und wenn zugleich die Phantaſie durch heftiges, inneres Verlangen nach dem höheren Lichte und durch phantaſtiſche Reden oder Bücher geſpannt iſt. Verfolgung und Noth, auch die Macht des Beiſpiels und die Richtung des Zeitgeiſtes, können dabei in weitern Kreiſen mitwirken. So entſtehen merkwürdige Gemüthszuſtände, die ſich wie durch Anſteckung verbreiten können. — Zu einer Lehre, zu einer Art von Philoſophie, wird aber dieſe Annahme hauptſächlich durch die Lehre von der Vernunft als einem bloßen Sinne oder Organe für die Offenbarungen Gottes; einer Lehre, welche ſelbſt wieder aus einſeitigen Vorſtellungen von dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott und von dem Weſen des Menſchen hervorgeht. — Des Menſchen Weſen aber iſt ſein Geiſt aus Gott,

des jetzigen Lebens, worin ſie ſich ganz behaglich fühlen und nichts Bedeutendes vermiſſen; und bilden ſich nach ſolchen Wünſchen ihre Vorſtellung von dem künftigen Leben. Andere ſchaffen ſich ſinnlich reizende Bilder des künftigen Lebens, indem ſie durch ihre Phantaſie ihre Genußfähigkeit und den Reiz der einſtigen Genußgegenſtände möglichſt ſteigern; während wieder Andere, der zeitlich wirklichen Lebendigkeit ergeben, in der Abſcheidung aus ihr nur das Gerathen in ein ſchatten- und nebelartiges Daſeyn denken, in ein Nichts nämlich, das dann von ihrer Phantaſie doch wieder als ein Etwas vorgeſtellt wird. — Sinnlich-phantaſtiſch werden dann auch die Vorſtellungen von den Orten des künftigen Lebens und ihrer Beſchaffenheit; zugleich die Vorſtellungen von dem Weltgerichte. Es verbinden ſich damit ſinnliche und willkürliche Vorſtellungen von dem Leibes- und Geiſteszuſtande der Abgeſchiedenen.

So bei den ſinnlichern Menſchen. Aber auch geiſtiger Geſinnte treten mit ihren Vorſtellungen und Erwartungen von dem künftigen Leben leicht aus der rechten Haltung, wenn ſie damit nicht in der Idee der vollen Weltlebendigkeit ſtehen, ſondern in den Zwieſpalt des Gegenſatzes einer ſinnlichen und einer überſinnlichen Welt gerathen ſind. Dann pflegen ſie ſich insbeſondere ihre Seligkeitserwartung durch Gegenſetzung entweder gegen das jetzige Leben oder gegen das zeitliche Leben überhaupt, in Einſeitigkeit zu ſtellen. In jenem Falle wird das jetzige Leben nur als Zuſtand der Untugend und der Unſeligkeit, und der Menſch ſeinem Weſen und ſeinem Lebensziele nach als ein Fremdling auf der Erde betrachtet. Dieſe Vorſtellung iſt die Folge der Nichtbefriedigung der Menſchenſeele durch das jetzige Menſchendaſeyn, aber zugleich ein Beweis, daß ſie darin nicht recht zu ſich ſelbſt gekommen iſt. Denn richtig iſt ſie nur, wenn unter der Erde das bloß zeitliche Leben, unter dem Himmel aber das Leben im Ewigen und aus dem Ewigen verſtanden wird; nicht aber wenn dieſe Ausdrücke eigentlich oder örtlich genommen werden, als ſey des Menſchen Seele auf die Erde als einen Ort der Büßung und Prüfung aus ihrer wahren Heimath verwieſen. Dieſe Heimath müßte ja dann doch auch wieder räumlich, folglich als ein Theil der ſinnlichen Welt, gedacht werden. — Gern verbinden ſich mit dieſer Vorſtellungsweiſe ſinn-

liche Vorſtellungen von Zwiſchenzuſtänden zwiſchen dem jetzigen Leben und der Zeit der Vergeltung — Vorſtellungen, welchen allerdings ein wahrer Gedanke, der Gedanke eines nur allmäligen Ueberganges zum Zuſtande der Vollendung, zum Grunde liegt.

In dem andern Falle ſehnet ſich der Menſchen Seele nach der Seligkeit durch das Zurückſinken in Gott, ihren Urquell. Wahr iſt das dieſer Annahme zum Grunde liegende Bewußtſeyn, daß der Menſch nur aus und in Gott wahres Seyn hat. Einſeitig aber iſt ſie, wiefern ſie aus der Meinung hervorgeht, daß des Menſchen Selbſtſtändigkeit Trennung von Gott ſey. Befördert wird ihre Entſtehung durch das Sehnen des Menſchen nach Ruhe aus den Beſchwerden dieſes Lebens. Erkräftigen aber ſollte ſich ſeine Seele in dem Streben nach voller Lebensfreiheit in voller Gotterbenheit.

116.

Sinnlichkeit und Willkür in den frommen Gefühlen.

Es erweiſet ſich ferner der Einfluß, welchen Sinnlichkeit und Willkür auf die Religion des zeitlichen Menſchen haben, mit einer unmittelbaren Macht in den frommen Gefühlen, indem ſie dadurch leicht entweder als bloße Gefühle zu einer ungemäßigten Herrſchaft in dem Menſchen gelangen, oder eine einſeitige Richtung nehmen.

Das fromme Gefühl iſt der zeitliche Lebensanfang und die fortwährende Lebendigkeitsmitte der Religion; es iſt ihr Herz. Aber es ſoll ſich, vorzüglich bei dem Manne, zu Geiſt erheben, oder ſoll doch geiſtig durchdrungen ſeyn, auf daß es ſich auch als Gedanke und als Wille und als That erweiſe. Sonſt bleibt die Frömmigkeit ohne Kräftigkeit und Klarheit, ſchwankend und unbeſtimmt; denn das bloße Wogen der Gefühle gibt keine ſichere Haltung. Der Geiſt der Religion ſoll nicht in ihnen verſchwimmen oder verſinken. Gern aber gibt ſich ihnen die Seele hin, weil ſie in ihren Bewegungen, im Wechſel von Sehnſucht und Befriedigung eine Art von Wolluſt findet. — Oft erzeugt ſich dann die Sehnſucht der Seele, in Gott, ihrem höchſten Gute, zu zerfließen, in ihm, dem Gegenſtande ihrer Liebe, zu vergehen. Es kann nämlich ſolche Sehnſucht nicht allein aus dem Gefühle der Plagen des zeitlichen Lebens und aus dem Bewußtſeyn der eignen Unvollkommenheit, in

Verbindung mit einer Lebensſchlaffheit, die den Entſchluß der Selbſtgeiſtigung aus dem Lebensgrunde her nicht aufkommen läßt, entſpringen, ſondern auch aus einer Einſeitigkeit der Liebe zu Gott, wenn ſie ſich nur als Verlangen nach Hingebung erweiſet, und ſo nur zur Sehnſucht nach gänzlicher Wiedervereinigung mit Gott wird. Daher der Quietismus.

Zwei Gefahren bedrohen außerdem die einſeitige Gefühlsreligion. Auf der einen Seite nämlich geht ſie nur zu oft, wenn mit dem vorſchreitenden Lebensalter die natürliche Lebhaftigkeit der Gefühle ermattet, in Frömmelei über — in dieſes falſche Weſen, in welchem der Menſch ſich ſelbſt und Andere täuſcht und für ſeine Eitelkeit Befriedigung und Nahrung ſucht und findet. Auf der anderen Seite werden die frommen Gefühle, wenn ſie nicht immer von neuem durch den Geiſt geläutert werden, nur zu leicht mit Selbſtſüchtigkeit verſetzt und alſo verfälſcht. Die Gefühle der Demuth ſchlagen dann um in Gefühle des geiſtlichen Dünkels und Stolzes in der Larve der Demuth; die Gefühle der Hingebung an Gott in Gefühle der Feindſchaft gegen die Welt. Es kommt hinzu, daß die einſeitige und ungemäßigte Lebhaftigkeit des Fühlens die Vorſtellungsthätigkeit aus der Haltung in Beſonnenheit ſetzt und Wahn ſtatt Einſicht erzeuget; und ſo werden durch die Verbindung von Wahn und Selbſtſucht die Gefühle der Belebung aus Gott — der wahre Enthuſiasmus — verkehrt in die Gefühle und Beſtrebungen des Fanatismus, d. i. des blinden Eifers und der Verfolgungswuth im Namen Gottes.

117.

Von den Annahmen eines ganz beſondern, ausſchließlichen nähern Verhältniſſes zu Gott: a) als einer beſondern innern Erleuchtung.

Auch darin erweiſet ſich der Einfluß der Sinnlichkeit und der Willkür, wenn einzelne Menſchen in einem ganz beſondern, ausſchließlichen nähern Verhältniſſe zu Gott zu ſtehen meinen. Dahin hört erſtlich insbeſondere die Annahme einer ganz beſondern innern Erleuchtung, die ihnen entweder durch Erhebung ihrer Seelen aus der Menſchenſphäre zu Gott hin, oder durch Einflößung wie durch ein von Gott aus in ihre Seelen einſtrahlendes Licht zu Theil werde.

Im Allgemeinen liegt ſolcher Annahme die Wahrheit zum Grunde, daß das Wiſſen des Menſchen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu ihm nicht erſt durch Verſtandesthätigkeit begründet wird, ſondern der Seele des Menſchen, wenn gleich gewöhnlich für das zeitliche Bewußtſeyn wie verhüllet, urſprünglich iſt, und dann oft mit einem Male, wenn des Menſchen Seele entweder durch abſichtliche Sammlung oder durch irgend eine Veranlaſſung zu ſich ſelbſt kommt, auch in das zeitliche Bewußtſeyn eintritt oder darin gleichſam aufgeht. Dieſes Aufgehen des urſprünglichen Wiſſens in dem zeitlichen Lebensbewußtſeyn wird dann leicht entweder als ein Verſetztwerden der Seele in eine höhere Sphäre, oder als ein Geöffnetwerden derſelben für ein eben jetzt in ſie einfallendes Licht gedacht. Es iſt in Wahrheit das Geöffnetwerden des zeitlich befangenen Bewußtſeyns des Menſchen für das urſprünglich in ihm wirkende Licht aus Gott. Das wird dann aber oft von den Menſchen nicht allein im Vorſtellen verſinnlicht, ſondern auch aus ſeiner in dem Verhältniſſe Gottes zu dem Menſchenweſen, alſo zu allen Menſchen, ſtehenden Urſprünglichkeit zu einem beliebig entſtehenden beſondern Verhältniſſe umgeſetzt, und ſo erzeugt ſich jene Annahme. Darum findet ſie in der Eitelkeit der Menſchen eine mächtige Stütze und verliert durch den Zutritt derſelben ihre Schuldloſigkeit. Dazu kommen bisweilen überreizte, krankhafte Lebenszuſtände, entweder von ſelbſt, oder hervorgerufen durch Wachen, Faſten und Beten, vorzüglich wenn es zu dieſem Zwecke geſchieht, und wenn zugleich die Phantaſie durch heftiges, inneres Verlangen nach dem höheren Lichte und durch phantaſtiſche Reden oder Bücher geſpannt iſt. Verfolgung und Noth, auch die Macht des Beiſpiels und die Richtung des Zeitgeiſtes, können dabei in weitern Kreiſen mitwirken. So entſtehen merkwürdige Gemüthszuſtände, die ſich wie durch Anſteckung verbreiten können. — Zu einer Lehre, zu einer Art von Philoſophie, wird aber dieſe Annahme hauptſächlich durch die Lehre von der Vernunft als einem bloßen Sinne oder Organe für die Offenbarungen Gottes; einer Lehre, welche ſelbſt wieder aus einſeitigen Vorſtellungen von dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott und von dem Weſen des Menſchen hervorgeht. — Des Menſchen Weſen aber iſt ſein Geiſt aus Gott,

und die Vernunft iſt der von Gott wiſſende Geiſt aus Gott in der Welt. Er weiß von Gott, weil er aus Gott iſt.

Alle Religion gründet ſich alſo allerdings auf eine innere Offenbarung Gottes und demnach auf ein inneres Licht aus Gott; dieſe urſprüngliche Offenbarung und Erleuchtung aber iſt dem Menſchen mit ſeiner Schöpfung geworden. Des Menſchen Geiſt iſt eben nur darum Vernunft, daß er dieſe Offenbarung in ſich hat. Er weiß urſprünglich aus Gott von Gott; und muß nur recht zu ſich ſelbſt kommen, auf daß dieſes Wiſſen auch in ſeinem zeitlichen Bewußtſeyn vortrete. Das iſt dann alſo weder eine übervernünftige, noch eine ganz beſondere Offenbarung und Erleuchtung, ſondern die, zu welcher jeder Menſch als ein vernünftiges Weſen gelangen kann und ſoll.

118.

b) Als einer beſondern Erwählung.

Die Annahme einer beſondern Erwählung iſt die zweite, umfaſſendere Form der Annahme eines ganz beſondern Verhältniſſes, worin einzelne Menſchen zu Gott zu ſtehen meinen. Weit verbreitet ſind die Annahmen dieſer Art und tief eingewurzelt in den Gemüthern vieler Menſchen. Sie entſpringen, wiefern ſie einſeitig oder falſch ſind, aus der Vereinigung von Naturbefangenheit des Geiſtes mit Eitelkeit und Dünkel, und werden durch Eigennutz befeſtigt. Der Verſtand, wenn er ſie zu Theorien ausbildet, pflegt von der Naturverſchiedenheit der Menſchen auszugehen, und verbindet damit die Erwägung der Verſchiedenheit ihres Geſchickes, welches ſich allerdings als eine zeitliche Erwählung oder Verwerfung vor Augen ſtellt. Die wird dann von ihm entweder auf abſolute Willkür oder auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt, und ſo entſtehen zwei verſchiedene Lehren.

Die erſte Lehre geht in ihrer größten Ausdehnung und Folgerichtigkeit nicht bloß auf das jetzige, ſondern auch auf das künftige Geſchick der Menſchen, ja nicht bloß auf Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit, ſondern auch auf Tugendhaftigkeit und Laſterhaftigkeit. Der Grund der Erwählung iſt nach dieſer Lehre der unbedingte Rathſchluß Gottes. Gott thue, wird gelehrt, zufolge ſeiner

abſoluten Machtvollkommenheit nicht unrecht, wenn er einen Menſchen, einen Menſchenſtamm, ein Volk beſtimme wozu es ihm beliebe. — Aber das Gefühl nicht allein ſondern auch die Vernunft erträgt dieſe Lehre nicht. Sie beſteht nicht mit dem Begriffe Gottes in ſeinem Verhältniſſe zu der Welt. Denn ſie ſcheidet Gott von der Welt, und ſetzt die Willkür an die Stelle der Heiligkeit und die Unbeſchränktheit eines menſchlichen Regenten an die Stelle der unbedingten Wirkſamkeit des göttlichen Willens. Gott hat alle freien Weſen zum Gutſeyn und zur Seligkeit beſtimmt, jedes an ſeiner Stelle. Ewige Liebe iſt ſein Wille in der Welt, nicht Herrſcherwillkür.

Die zweite Lehre geht entweder auf Einzelne, und ſucht dann die Gerechtigkeit Gottes in der Vorherbeſtimmung ihres Schickſals durch den Begriff des Vorherſehens zu vermitteln. Gott habe, ſagt man, die Sittlichkeit oder Unſittlichkeit, Frömmigkeit oder Gottloſigkeit ihres Lebens von Ewigkeit vorhergeſehen und dem gemäß ihr Loos feſtgeſetzt. So verwickelt ſich dieſe Lehre in die unauflösliche Schwierigkeit der Frage, wie dieſes Vorherſehen mit der individuellen Willensfreiheit beſtehen möge, weil ſie das Ewige, alſo zeitloſe Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen in der Vorſtellung verzeitlicht. — Oder ſie geht auf Menſchenſtämme, Völker, Geſchlechter oder Familien, und pflegt dann die Erwählung wie die Verwerfung auf die beſondere Frömmigkeit oder Gottloſigkeit des Stammvaters zu gründen. Dieſe Annahme hat eine geſchichtliche Wahrheit, wiefern es wahr iſt, daß die Nachkommen die Miſſethaten ihrer Väter büßen. Sie hat auch eine anthropologiſche Wahrheit, wiefern ſich der Naturcharakter des Stammvaters in ſeinen Nachkommen forterbt und entwickelt und auch in ihrem Geſchicke ſeine Früchte trägt. Aber jene und dieſe Wahrheit iſt nur bedingter Art, und gilt nur für den zeitlich natürlichen Lebenslauf in ſeinem Fortgange. Sie iſt der höheren unbedingten Wahrheit untergeordnet, zufolge welcher der Geiſt aus ewigem Lebensgrunde des zeitlichen Lebensverlaufes mächtig iſt. Aus dieſem ewigen Lebensgrunde her waltet die urſprüngliche Freiheit in der Welt und in und mit ihr die wahre Gerechtigkeit. Darum kann die zeitliche Erwählung in Verwerfung und die zeitliche Verwerfung in Erwählung übergehen, und auch davon gibt die Geſchichte Zeugniß.

Mit jeder dieſer Lehren kann ſich Nationalſtolz und Caſtendünkel in Verbindung ſetzen, und findet gern darin eine überſinnliche Begründung. Ueberhaupt aber machen ſolche Lehren, wo ſie tief in den Glauben und mit ihm in das Selbſtgefühl der Menſchen eingetreten ſind, den einen Theil, der ſich für die Erwählten hält, ſtolz und hart, während ſie in dem andern, der ſich verworfen glaubt, keinen Lebensmuth und keine Lebensfreudigkeit aufkommen laſſen.

119.

Myſtizismus und Pietismus. Religionsſchwärmerei.

Aus der Vereinigung einer großen Macht frommer Gefühle in der Seele mit den Meinungen von einer beſondern unmittelbaren Belehrung von Gott aus, die nicht die Vernunft geben ſoll, und von einer beſondern Erwählung, entſtehen die mannichfaltigen Gemüthszuſtände und Lehren, welche man Myſtizismus in der Religion zu nennen pflegt. Viele freilich pflegen jetzt Alles ſo zu nennen was nicht flacher Art iſt, alſo jede Lehre und Ueberzeugung, welche ſie nicht ſogleich und ohne Mühe begreifen, und jedes Streben, worin ſich ein Erkenntnißbedürfniß kund thut, das ſich nicht mit den Ausſprüchen des gemeinen Menſchenverſtandes begnügt, und jedes Gefühl worin ſich die Unmittelbarkeit und Urſprünglichkeit der Vereinigung des Menſchen mit Gott erweiſet. In Wahrheit aber iſt der Myſtizismus überhaupt, wie ſich die Bedeutung dieſes Wortes geſchichtlich und pſychologiſch ergibt, als ein Gemüthszuſtand genommen, das Sehnen und Streben der Seele in das Unendliche und Unbeſtimmte aus der Geſetzlichkeit in der ſie ſteht, und die Meinung, dieſer Geſetzlichkeit in gewiſſer Beziehung wirklich enthoben zu ſeyn oder doch von Zeit zu Zeit enthoben zu werden. Der Myſtizismus in der Religion iſt die Meinung von einer ſolchen Religionsüberzeugung und überhaupt einem ſolchen Leben der Religion in der Seele, welches weder aus einer äußern Offenbarung, noch aus der Vernunft, ſondern aus einer beſondern, nähern, der gemeinen Erkenntniß verborgenen Verbindung der Seele mit Gott entſpringen ſoll. Darum glaubt der Myſtiker einen höheren Sinn und Verſtand für göttliche Dinge zu haben als andere Menſchen, und findet in Vielem, was der Weltverſtand der Andern

äuſserlich zu faſſen im Stande ſeyn ſoll, eine tiefere geheime Bedeutung. Es wird ihm aber ſeine höhere Erkenntniß zu Theil entweder in überſchwenglichen, aus jener Verbindung unmittelbar quellenden Gefühlen und Ahnungen, oder in überſchwenglichen Anſchauungen; und in dieſen Gefühlen und Ahnungen oder Anſchauungen fühlt er ſich zugleich entzückt oder begeiſtert. — Aus dieſer Verſchiedenheit der Weiſe, wie der Myſtiker zu ſeiner vermeinten höhern Erkenntniß zu gelangen glaubt, entſpringen die zwei Hauptarten des Myſticismus. Die zweite befaſſet wieder zwei Unterarten, je nachdem der Myſtiker entweder vermittelſt eines beſondern Aufſchwunges ſeiner Seele, oder vermittelſt einer beſondern Oeffnung des Auges ſeiner Seele durch die göttliche Gnade, in ſolche höhere Anſchauungen verſeßt zu werden glaubt. Dieſe Arten des Myſticismus ſind aber in der Wirklichkeit nicht ſo ſcharf geſchieden, daß ſie nicht bald mehr, bald weniger in einander laufen ſollten.

Der erſten Hauptart iſt Unklarheit und Unbeſtimmtheit eigen. Sie iſt ein Leben in unausſprechlichen, bald mehr erhebenden und beſeligenden, bald mehr ſehnſüchtigen, Gefühlen der Vereinigung mit dem Ueberſinnlichen. Wer könnte leugnen, daß in ſolchen Gemüthszuſtänden Religion ſey? Das Trübe nur und das Phantaſtiſche, das ſich aus der Sinnlichkeit und Willkür einmiſcht, bald mehr jenes bald mehr dieſes, nach der Verſchiedenheit der Menſchen, iſt dabei das Unächte; und dazu kommt gewöhnlich die Einbildung einer ganz beſondern Begnadigung.

In der zweiten Hauptart meint man deſto mehr Licht und Klarheit zu beſitzen. Aber dieſes Licht iſt nur ein Licht der Phantaſie, welches ſich entweder in der Spannung des Hinausſtreibens der Betrachtung, auch wohl der Seele überhaupt, über die Grënzen des Menſchlichen, oder in der Spannung der innern Selbſtbegebung und Selbſtvernichtung und der ſehnſüchtigen Erwartung der Erleuchtung von oben, erzeugt. Beide unter dieſer Hauptart begriffenen Weiſen von Myſticismus nehmen den Schein von Philoſophie an, wenn dort die vermeinte Anſchauung des Ueberſinnlichen für die eigenthümliche Thätigkeit der Vernunft, hier aber die Vernunft für das Seelenauge erklärt wird, welches das durch Gottes Gnade einfallende Licht aufzufaſſen fähig ſey.

Zum Grunde liegt allem ernſten Myſticismus, d. i. dem Myſticismus der nicht, wie ſo oft, Tändelei und Eitelkeit iſt, die Nichtbefriedigung des Menſchengeiſtes mit dem Oberflächlichen und Aeußerlichen, und das Bedürfniß der tiefern Erkenntniß und der Vereinigung mit Gott; und dieſer Grund iſt zu achten. Nun aber will ſich dieſes Bedürfniß, in der Meinung, daß der Geiſt des Menſchen in keinem Einigungsverhältniſſe mit Gott ſtehe, alſo aus Mangel an Selbſterkenntniß, wozu häufig auch Mangel an Selbſtbeſcheidung kommt, auf eine ganz eigne unmittelbare Weiſe befriedigen. Gefördert und geſtärkt wird dieſe Gemüthsrichtung innerlich durch den Hang zu einem in ſich verſinkenden beſchaulichen Leben, von außen her durch Mangel an einem verſtändigen Religionsunterricht, durch unerwartete Schickſale, durch geheimnißvolle Religionsgebräuche, durch Einſamkeit, durch die Macht des Beiſpiels. Sie breitet ſich aus in ihrem geheimen Reiche, wenn durch politiſchen oder kirchlichen Despotismus und durch Mangel an Kraft und Freiheit des wiſſenſchaftlichen Strebens der Geiſt aus dem Gebiete des Lichts hinabgetrieben wird, um im dunkeln Brüten und Wühlen ſein Urbedürfniß zu befriedigen.

Verſchieden von dem Myſticismus iſt der Pietismus. Er iſt die Geſinnung, welche ſowohl in der Lehre als auch in dem Leben einen großen Werth auf das Aeußerliche der Religion und auf die Tugendmittel ſetzt, und darum auch ſolche Dinge, welche für die Frömmigkeit unbedeutend ſind, für wichtig zu nehmen und ſie genau, oft ängſtlich, zu beſtimmen und zu regeln pflegt. Gern auch legt es der Pietiſt, bald feiner bald abſtoßender, in ſeiner ganzen Aeußerungsart und Lebensweiſe zu Tage, daß er ſich dem Weltlichen entgegen geſetzt habe. Es erhellet, daß dieſe Gemüthsrichtung leicht in die Ausartung, das Aeußere für das Innere und die Form für das Weſen gelten zu laſſen, gerathen und leicht auch in den Dünkel einer beſondern Heiligkeit fallen kann. Daher dann oft in Verbindung mit ſcheinbarer Demuth und Selbſtverleugnung viel geiſtlicher Stolz. Es pflegt ſich damit die Lehre von dem gänzlichen Verderben des Menſchen und von der unbedingten Begnadigung und Erwählung zu vereinigen.

Zu entſtehen pflegt die pietiſtiſche Einſeitigkeit aus der Gegen-

ſetzung gegen eine einſeitig ſpeculative Theologie, und mit Recht macht ſich dagegen die Religion als Frömmigkeit geltend. Zufolge der Gegenſetzung aber geräth nun dieſes an ſich rechte Streben nur zu leicht ſelbſt in Einſeitigkeit; und gern geſellen ſich immer zu denjenigen Pietiſten, die es von Herzen ſind, die vielen Menſchen von trägem und ſchwachem Gemüthe, welchen geiſtige Religionsbegriffe und Religionsbeſtrebungen eine zu ſtarke Anforderung ſind, und die ſich darum lieber an das Sichtbare und Handgreifliche, an das Wort und den Gebrauch halten.

Der Myſticismus kann in Gegenſatz gegen den Pietismus treten, da er ſich von dem Aeußern der Religion, dem dieſer ſo ſehr anhängt, von dem Buchſtaben und den Gebräuchen, losſagt; er kann ſich aber auch mit ihm vereinigen. Im letztern Falle ſollten wohl beide gegenſeitig ihre Einſeitigkeit mäßigen; oft aber verbindet ſich dann vielmehr mit dem Dünkel größerer Heiligkeit der Dünkel größerer Einſicht in der Religion. Daher dann gewöhnlich die Trennung von der beſtehenden Kirche, als die noch auf einer niedern Stufe, der Stufe der Unfreiheit und des Geſetzes, ſtehe, und nicht ſelten mancherlei Ausſchweifungen und Schwärmereien.

Die Religionsſchwärmerei überhaupt nämlich entſteht, wenn die Phantaſie in den Religionsüberzeugungen entſchieden herrſchend wird. Eitelkeit und ſinnliche Luſt pflegen zu ihrer Ausbildung mitzuwirken. Nach der verſchiedenen Lebendigkeit dieſer Wurzeln der Schwärmerei, und nach der verſchiedenen Bildungsſtufe und der Verſchiedenheit der äußern Verhältniſſe der Menſchen, die von ihr ergriffen werden, erſcheinet ſie in ſehr mannichfaltigen Arten und Graden. Sie hat den höchſten Grad erreicht, wenn die Gebilde der Phantaſie im Gebiete der Religion für äußere Gegenſtände gehalten werden. Leicht bricht ſie auch in äußern Unordnungen aus, ſelbſt in Gewaltthaten und Verfolgungen, bis zu den größten Greueln.

120.

Von der Dürftigkeit, Leerheit und Kälte des Herzens in der Beziehung auf die Religion.

Wie in den zuletzt betrachteten Trübungen und Fälſchungen

der Religion ein gewiſſes Uebermaß von Gefühl und Drang erſcheinet; ſo macht ſich dagegen bei vielen andern Menſchen eine Dürftigkeit, Leerheit oder Kälte des Herzens in der Beziehung auf die Religion bemerklich, welche nur aus einer gänzlichen Befangenheit ihres Lebens in den zeitlichen und weltlichen Verhältniſſen erklärt werden kann. Dahin gehört 1) die Unlebendigkeit der Religion vieler Menſchen. Todt nämlich iſt ſie bei Allen, welche ſie neben ihrem Leben haben und halten, und das geſchieht, wenn eine Religionslehre als theologiſches Syſtem oder als Glaubensbekenntniß die Stelle der Religion ſelbſt vertritt. Solche Religion iſt dann entweder ein Werk des bloßen, von der Geſinnung geſchiedenen Verſtandes, ein Syſtem bloßer Gedanken; oder ſie iſt ein Inbegriff angenommener, von außen eingelernter Lehren. Die dienen dann vielleicht zur Regelung des äußern Lebens; das Innere des Lebens aber wird nicht von ihnen durchdrungen, nicht geläutert und beſeligt, weil ſie ſelbſt nicht lebendig, ſondern todt und ſtarr ſind. Deſto feſter pflegen ſie gehalten und mit Eifer vertheidigt, auch wohl Andern aufgedrungen zu werden. Ja ſolche einſeitige Verſtandesherrſchaft in der Religion und der blinde Buchſtabenglaube haben öfter noch verfolgt und gewüthet als die einſeitige Vorherrſchaft eines ſtark erregten Religionsgefühles. — Oft verbindet ſich mit dieſem Haben und Halten der Religion neben dem Leben eine abgemeſſene Aeußerlichkeit der Gottesverehrung; vorzüglich wenn, wie bei kaltem und leerem Herzen ſo leicht geſchieht, diejenige Verſtandeseinſeitigkeit herrſchend geworden iſt, welche die Form zum Weſen macht. Nur darum wird dann feſt auf den äußern Gottesdienſt gehalten, weil es ſo die Ordnung iſt. Sinnlicher iſt die Quelle der bloß äußerlichen Gottesverehrung, wenn ſie aus der Meinung und Abſicht hervorgeht, ſich durch Aeußerliches Gottes Gunſt zu erwerben, auch wohl dadurch in eine nähere Verbindung mit ihm zu treten; und häufig vereinigt ſich hiermit der Glaube an eine Zauberkraft gewiſſer Worte oder Gebräuche oder Zeichen, wenn man nämlich annimmt, daß ſie an ſich eine geheime wunderbare Kraft haben die Seele zu reinigen und zu ſtärken, auch wohl den Leib zu heilen, und auf die äußere Natur einzuwirken. Dazu gehört der weitverbreitete Glaube an die Wirkſamkeit bloßer

Gebetsformeln. Das wahre Gebet muß als aufrichtige mit Vertrauen und Ergebung verbundene Hinwendung der Seele zu Gott Befreiung des Herzens von Befangenheit in Sorgen, Erhebung über das zeitliche Geſchick, und eben damit Kräftigung des Wirkens in der Welt zur Folge haben. Darin beſteht ſeine wahre und große Wirkſamkeit. Wiefern es Bitte iſt, wird es ſich in den Willen Gottes ergeben; und ſchon durch dieſe Ergebung wird ſich die Seele des frommen und beſonnenen Menſchen befriedigt fühlen. Denn aus ihr belebt ſich die Ueberzeugung, daß was Gott will gut iſt. Er beſcheidet ſich aber, daß ſein Gebet an ſich keine Kraft habe weder unmittelbarer Weiſe eine Veränderung in der äußern Natur zu bewirken, noch auch Gott wie von außen her zu beſtimmen etwas zu thun was er ſonſt nicht würde gethan haben. Er wird überhaupt nicht die Anmaßung haben, die Erweiſungen und die Erweiſungsarten des göttlichen Willens in der Welt ſeiner Willkür zu unterwerfen, alſo auch nicht ſie an die Mittel knüpfen zu wollen, die er dazu beliebig wählt, wie z. B. in den ſogenannten Gottesurtheilen, auch in dem Looſen um Gottes Willen zu erfahren, und in andern willkürlichen Mitteln geſchieht, durch welche menſchliche Eitelkeit gleichſam eine Magie auf Gott auszuüben die Vermeſſenheit haben mag.

Die Dürftigkeit, Leerheit und Kälte des Herzens in der Beziehung auf die Religion erweiſet ſich 2) in der Gleichgültigkeit ſo vieler Menſchen gegen die Religion, als wäre ſie eine Sache, die ihr inneres Leben eigentlich nichts angehe. Sie iſt bei denen gewöhnlich, die entweder nur auf ſinnlichen Genuß ausgehen, oder ganz in äußern Lebensbeſorgungen befangen ſind und alſo nie recht zu ſich ſelbſt kommen. Der Menſch ſoll aber mit klarem und ſicherm Bewußtſeyn von ſeinem Grunde aus ſein Leben mit Beſonnenheit und Feſtigkeit zu ſeinem wahren Ziele hinführen. Dazu und zur Sicherheit des Vertrauens, zur Freudigkeit des Strebens, zur Heiterkeit des Muthes auf dem Wege zu ſeinem Ziele, bedarf er der Religion. Es iſt alſo nicht gleichgültig für ſein Leben, ob er eine Religion habe und wie ſie beſchaffen ſey. Eine wirkliche Religionsüberzeugung durchdringet und beſeelt das ganze Leben, und hat den mächtigſten Einfluß auch auf das Schickſal nicht nur der Einzelnen

ſondern auch ganzer Völker. Nicht aber im Eifern für eine gewiſſe Religionsform bethätigt ſich's, daß ein Menſch nicht gleichgültig gegen die Religion ſey.

121.

Ruchloſigkeit und Scheinheiligkeit.

Die entſchiedenſte Herrſchaft der Sinnlichkeit und Willkür über den Menſchen hinſichtlich der Religion erweiſet ſich endlich da, wo der Mangel an Lebendigkeit der Religion, an Frömmigkeit, zu ihrem geraden Gegentheil, zu einer frechen Gegenſetzung gegen die Religion oder zu einem frevelnden Mißbrauch ihres Scheines umgeſchlagen iſt; alſo

a) in der Ruchloſigkeit (der praktiſchen Gottloſigkeit). Sie entſteht, wenn die Willkür mit der Rohheit den frevelnden Uebermuth erzeugt. In Nichtachtung des Heiligen erweiſt ſie ſich, beſonders in abſichtlicher Verletzung der Gefühle und Geſetze, die aus dem ewigen Lebensgrunde quellen. Sie heißt Frechheit, wenn ſie ſich in ſcheuloſer Unſittlichkeit darſtellt. Ein geringerer, oft nur aus Leichtſinn und Eitelkeit entſpringender Grad pflegt Frivolität genannt zu werden.

b) In der Scheinheiligkeit und Heuchelei. Sie iſt die Benutzung des Scheines der Frömmigkeit zu eitlen oder eigennützigen Zwecken; ſie ſetzt alſo das Heilige in den Dienſt des Schlechten. Zwar gibt es mehrere Arten und Grade, immer aber kann ſie nur bei ſolchen Menſchen vorkommen, die in Wahrheit keine Religion und keine Tugend haben. Sie ſind zugleich Frevler an dem Heiligen und Betrüger gegen andere Menſchen.

122.

Uebergang.

So hat ſich's in einer Größe und Mannichfaltigkeit, die faſt niederſchlagen könnte, ergeben, daß auch die Religion im zeitlichen Leben des Menſchen unter der Zeitlichkeit leidet. Sie leidet unter ihr, weil ſie ſelbſt in die Zeitlichkeit eingegangen iſt. Denn nun ſtreben die Mächte der Zeitlichkeit — die Sinnlichkeit und die ſich aus Gott ſetzende Beſonderheit, die Willkür, die Selbſtſüchtigkeit

— ihrer gewaltig zu werden; und dieſes Streben hat für die zeitliche Erſcheinung der Religion ſeine verderblichen Wirkungen. Nichtig aber muß doch dieſes Streben ſeyn wiefern es gegen das Weſen der Religion gerichtet iſt, wenn anders die Religion ein Wirken in der Zeit aus einem Grunde her iſt, deſſen die Zeit keine Macht haben kann. Von ihm aus vielmehr wirket ſie mit urgründlicher Kraft zur Vernichtung der Mächte, die nicht in Gott gegründet ſind, um das Zeitliche ſelbſt für das Ewige zu gewinnen und das in der Zeit befangene und verſetzte Leben zu erlöſen.

Zweite Abtheilung.

Wie die Religion in der Zeitlichkeit des Menſchenlebens wirkſam iſt.

123.

Die Religion als Erlöſungswirkſamkeit.

Die Religion iſt weſentlich Wirkſamkeit. Sie kann nicht ſo unter der Zeitlichkeit leiden, daß ſie in und mit ihr verdürbe; ſie will vielmehr und kann das zeitliche Leben von ihrem ewigen Grunde aus ſo durchwirken, daß es zum rechten Leben werde. Darin erweiſet ſich ihr wahres Weſen, ihre wahre Kraft; und ſich ſo zu erweiſen iſt ihr nothwendig, weil ſie die urſprüngliche Kraft ſolcher Erweiſungen iſt. Denn ſie iſt die Kraft das zeitliche Leben des Menſchen zu heiligen und zu beſeligen.

Indem ſie ſich als ſolche erweiſet, befreiet ſie ſich ſelbſt in der Zeitlichkeit von der Macht der Zeitlichkeit; ſie befreiet ſich von der Falſchheit der Selbſtſucht, von der Laſt todter Gebräuche und Worte, und von dem Schatten leerer allgemeiner Begriffe; und tritt neu lebendig als die rechte Lebensfreiheit, welche zugleich die urſprüngliche Lebensgeſetzlichkeit iſt, in das zeitliche Menſchenleben ein. Sich ſelbſt kann ſie in der Zeitlichkeit nicht befreien, ohne das Leben des Menſchen zu befreien; ſondern nur dadurch daß ſie das Leben befreiet, befreiet ſie ſich in ihm. Denn ſie iſt in ihrer Wahrheit nichts von dem Leben Geſchiedenes oder zu Scheidendes. Sie iſt vielmehr die Wirkſamkeit des Verhältniſſes Gottes zum Menſchen im Leben des Menſchen. Das Verhältniß Gottes zum Menſchen hat aber keine Wirkſamkeit als eine bloß gedachte Beziehung von Einem zum Andern, ſondern als ein im Leben Stehendes und alſo ſelbſt Lebendiges. Als Lebendiges aber iſt es ein Wirkendes. Es iſt ein Wirkendes dadurch, daß der Menſch aus Gott lebendig, daß alſo ſein Leben ein aus Gott weſenhaftes Streben an ſeiner Stelle in der Welt iſt. So iſt ſein Leben wahres Leben, und die Religion ſein wahres Lebendigkeitsſtreben und ſeine wahre Lebendigkeitskraft. Dieſe Wahrheit alſo — nicht die abſtracte

ſondern die Lebenswahrheit, in welcher ſich die Weſenhaftigkeit der Religion als der Kraft aus Gott in der Seele bethätiget — dieſe Wahrheit, die das rechte Leben iſt, ſie iſt es die den Menſchen frei macht. Nur dadurch alſo, daß die Religion in und mit dem urſprünglichen Leben, deſſen Streben und Kraft ſie iſt, das zeitliche Leben zum rechten, wahren Leben macht, befreit ſie ſich ſelbſt in ihm von ihrem zeitlichen Verderben.

Man kann dieſes Wirken der Religion, alſo die rechte und volle Wirkſamkeit des Verhältniſſes Gottes zu den Menſchen, durch welche die Menſchen werden was ſie ſeyn ſollen, die Erlöſung nennen; Erlöſung nämlich als Errettung der Menſchen aus den Feſſeln der Sinnlichkeit und aus der Geſetzloſigkeit der Willkür, und Verſetzung ihres Lebens in die rechte Freiheit. Sie umfaſſet das ganze Leben des Menſchen. Zunächſt iſt ſie die Erlöſung ſeines geiſtigen Lebens in der Zeit, alſo ſeiner Erkenntnißkraft und ſeiner Willenskraft aus ihrem zeitlichen Verderbniß; dann auch, und von dem Geiſte aus, des Gemüthes; und weiterhin ſeiner ganzen lebendigen Wirklichkeit.

Der Grundbegriff der Religion wird alſo in der Beziehung auf den zeitlichen Lebenszuſtand des Menſchen zum Begriffe der Erlöſungswirkſamkeit. Als ſolche hat ſie allerdings ihre nächſte Beziehung auf die Schwäche und die Verderbtheit des Menſchenlebens; aber ſie gründet ſich nicht darauf, geht nicht daraus hervor, geht vielmehr hervor aus dem in Gott ſtehenden wahren Weſen des Menſchen, erweiſet alſo ſelbſt als Erlöſungswirkſamkeit die Freiheit und Würde des Menſchenweſens.

Weil ſie die Erlöſungswirkſamkeit und weil ſie eine Kraft, ein Wirken, aus Gott in der Menſchenwelt iſt — alſo nicht etwas, das auch vielleicht nichts ſeyn, oder unwirkſam ſeyn könnte — ſo kann der Menſch im Allgemeinen der Erlöſung gewiß ſeyn. Das iſt der Glaube an die Erlöſung. Es iſt überhaupt der Urwille Gottes des Schöpfers, daß das Urſprüngliche in der Welt Daſeynswirklichkeit erlange, und das eben iſt das Weſen der zeitlich fortgehenden Schöpfung. So iſt auch die Erlöſung der Menſchen gegründet in Gottes ewigem Willen als die Vollendung ſeiner Schöpfung der Menſchenwelt.

Die Wiſſenſchaft hat ſich dieſe allgemeine Gewißheit, dieſen Glauben an die Erlöſung, klar zu machen und ihn dadurch in ein Wiſſen umzuſetzen. Es geſchieht indem ſie ſich die Wirkſamkeitsweiſe der Religion verdeutlicht, d. i. indem ſie ſich die Frage beantwortet, wie die Religion das Leben des Menſchen und ſich ſelbſt, wie fern ſie in ihm iſt, von dem zeitlichen Verderben befreiet, alſo wie die Erlöſung erfolgt. Das iſt zunächſt im Allgemeinen oder an ſich zu betrachten, ſodann in ſeiner Geſchichtlichkeit.

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Betrachtung.

124.

Die Erlöſung als bedingt durch die Beſſerung und als die Beſſerung ſelbſt.

Die zeitliche Wirkſamkeit der Religion wird im Allgemeinen betrachtet, wenn ſie aus der Beziehung des Weſens der Religion auf das Weſen des Menſchen, wie es im Allgemeinen zeitlich beſtimmt iſt, begriffen wird; noch ohne Berückſichtigung der geſchichtlichen Mannichfaltigkeit und Beſtimmtheit. So ergibt ſich ihr Begriff an ſich.

Wird alſo die Frage geſtellet: Wie kann die Religion den zeitlichen Menſchen und ſich ſelbſt im zeitlichen Menſchenleben in die rechte Freiheit ſetzen? oder: Wie kann die Erlöſung des Menſchen durch die Religion erfolgen? ſo ſcheint doch vorerſt dieſe Frage ſelbſt wieder unter einer allgemeinern befaſſet werden zu müſſen, unter der Frage: Wie kann der Menſch erlöſet werden? Und auf dieſe Frage ſcheint ſich zunächſt ganz einfach die Antwort zu ergeben: Der Menſch muß ſich beſſern; die Beſſerung iſt die Bedingung der Erlöſung, ja ſie iſt die Erlöſung ſelbſt. Denn: Nicht Gottes Verhältniß zu dem Menſchen hat ſich verändert — das iſt überhaupt unveränderlich (107) — ſondern der Menſch iſt gewichen aus dem Leben in Gott und aus Gott. An ihm alſo iſt es zurückzukehren zu Gott, um in und aus Gott zu leben. Dann iſt er in die urſprüngliche Wirkſamkeit des Verhältniſſes Gottes zum Menſchenleben zurückgetreten, und ſie kann ſich

ihm von neuem erweiſen. Dieſes Zurücktreten, Zurückwenden aus dem Falſchen zum Wahren, aus dem Böſen zum Guten, iſt die Beſſerung im engern Sinne. Sie iſt die Bedingung des Gutwerdens und mit ihm des Freiwerdens. Denn der Menſch, der ſich dem Princip des Guten abgeſchloſſen hatte, kann nicht gut werden, wenn er ſich ihm nicht wieder öffnet, auf daß ſich ſeine belebende und in Freiheit ſetzende Kraft in ihm erweiſe. So iſt die Beſſerung die Bedingung der Erlöſung.

Das Gutwerden und Freiwerden iſt aber auch die Folge der Beſſerung. Denn da das Princip des Guten nicht eine bloße Möglichkeit, ſondern eine wirkende Kraft iſt, nämlich die das Gute wirkende Kraft, ſo kann es nicht unwirkſam ſeyn in dem Leben des Menſchen, das ſich ihm öffnet. Es kann aber nichts anderes als das Gute wirken; der Menſch wird dann alſo wieder gut. Er wird eben damit wieder frei. Denn er wird gut, wenn die wahre Kraft, die aus Gott das Weſen ſeines Lebens iſt, in ihm, dem Zeitlichen, lebendig wird; eben damit aber wird er den fremden, falſchen Kräften, die ſeiner mächtig geworden waren, je mehr und mehr entzogen, und ſich ſelbſt wiedergewonnen. So iſt das Gutwerden und Freiwerden des Menſchen, ſeine Erlöſung, die Folge ſeiner Beſſerung im engern Sinne dieſes Wortes. Es iſt aber auch ſelbſt darin begriffen, wenn man die Beſſerungsthätigkeit in einem umfaſſendern Sinne nimmt. Denn in ihrem vollen Sinne befaſſet ſie nicht bloß das Negative, das Heraustreten aus der Gewalt des Böſen, ſondern auch das Poſitive, die neue Belebung; ſie geht alſo der Erlöſung nicht voraus und folgt ihr nicht, ſondern iſt ſelbſt das Weſen der Erlöſung, und wird als ſolches geboten, gefordert. — So ſcheint ſich die oben gegebene Antwort zu rechtfertigen.

125.

Die Kraft des Menſchen ſich zu beſſern.

Aber: Hat denn der Menſch die Kraft ſich zu beſſern? — Antwort: Er muß ſie wohl haben; ſonſt wäre das Gebot, die Aufforderung, thöricht; wäre nicht verſtändiger als wenn man den Stein auffordern wollte ſich zu bewegen. Unverſtändig, bedeutungslos kann aber das Gebot der Beſſerung ſchon darum nicht ſeyn

weil ſich deſſen das Leben des Menſchen nicht entſchlagen kann. Mit tiefem Ernſte behauptet es ſein Recht in ihm, auch wider ſeine Neigung und ſeinen Willen. Alſo muß es doch wohl gültig ſeyn in ſeinem Leben und ſich geltend machen können, d. i. der Menſch muß ihm entſprechen können.

Die Kraft ihm zu entſprechen iſt die Freiheit; denn die Freiheit iſt die Selbſtbeſtimmungskraft ſeines Lebens. Durch ſie kann es ſeinem zeitlichen Streben die Richtung geben. Es kann ihm alſo durch ſie die Richtung geben, welche die Richtung ſeiner ſelbſt von ſeinem Grunde und Weſen aus, alſo ſein urſprünglicher Wille iſt; kann ſich aber auch durch ſie in ſeine Beſonderheit ſo hineinziehen, daß es nun von ihr aus ſtrebt und alſo ſeinen Eigenwillen zum Princip ſeiner Beſtrebungen macht; kann ſich auch läſſiger Weiſe den Einwirkungen der Naturmacht hingeben und ſo die Sinnlichkeit in ſich herrſchen laſſen.

Wenn es ſich nun aber in Selbſtſüchtigkeit verſetzt und in Sinnlichkeit verloren hat, hat es auch dann noch jene Kraft? Es herrſchen ja dann dieſe Mächte in ihm, die es ſich ſelbſt, ſeinem wahren Weſen entfremdet haben! Sein Geiſt iſt ja dann ein falſcher Geiſt, ſeine Freiheit eine ausgeartete; und ihr Streben kann dann nur darauf gehen ſich in dieſer Falſchheit, die nun ihr Weſen iſt, zu erhalten! — Freilich wohl, wiefern es nun ein Verkehrtes und Verlorenes iſt, ſofern hat es ſeiner ſelbſt nur noch Macht innerhalb der Sphäre ſeiner Verkehrtheit und Befangenheit; denn das Böſe und Sinnliche als ſolches kann nur Böſes und Sinnliches wollen. Es iſt aber in dem Leben die Kraft geblieben, welche von dem Ewigen aus ſeiner zeitlichen Verderbtheit ſelbſt Macht hat; und dieſe Kraft iſt ſeine Freiheit. Die hat es nicht dadurch verloren, daß es zeitlicher Weiſe ſich verkehrt und hingegeben hat. Denn ſie iſt das Weſen ſeiner Geiſtigkeit, und als ſolches von der Urgeiſtigkeit aus der Unbedingtheit und Ewigkeit theilhaftig und von dieſem ihrem unzeitlichen Weſen aus aller ſeiner zeitlichen Lebenszuſtände mächtig. — Nur in dem Falle der entſchiedenen Seelenkrankheit iſt ihre Erweiſung nach außen durch das Verderbniß ihrer nächſten leiblichen Vermittlung zeitlicher Weiſe aufgehoben.

Wie aber, wenn ſich das Menſchenleben ganz aus ſeinem

Weſen hinausgeſetzt hat? — Hätte es das nicht bloß mit ſeinem Streben, ſondern auch mit ſeiner ganzen Wirklichkeitskraft, ſo daß es ſich, von Gott geſchieden, ganz in ſich abgeſchloſſen hätte; ſo wäre es eben damit ein Weſenloſes geworden, alſo in die Vernichtung gefallen. So lange es aber ein Wirkliches iſt, ſo lange wird es noch von ſeinem Weſen und Grunde gehalten und hat von ihm aus jene Freiheitskraft. Daher im Allgemeinen auch in dem zeitlichen Verderben der Menſchen die Anerkennung des Guten. Daher iſt auch in dem Böſen das Bewußtſeyn, daß ſeine zeitliche Lebensbeſchaffenheit nicht die rechte iſt, und die Mahnung zum Beſſern, überhaupt das Gewiſſen. Und wohl weiß er, daß er dieſer innern mahnenden Stimme folgen, und ſein zeitliches Leben aus der Gewalt der Mächte, die es ſeiner Wahrheit entfremdet haben, herausſetzen kann, wenn er nur recht ernſtlich wollte. Das iſt das Bewußtſeyn ſeiner Beſſerungskraft, der Beſſerung im engern, verneinenden Sinne des Wortes.

Wenn er dann dieſe Kraft gebrauchet und ſein zeitliches Leben aus der Verkehrtheit und Befangenheit löſet; und wenn dann der rechte urſprüngliche Lebenswille das ihm wieder geöffnete zeitliche Leben durchdringet: ſo wird jene Freiheit eben damit ſelbſt aufgehoben. Sie hat ſich ihrer ſelbſt gegen die urſprüngliche Lebenswahrheit begeben. Was nun in ihm allein wirket, das iſt der Geiſt von ſeinem Urgrunde herauf, die wahre, urſprüngliche, poſitive Kraft der Erlöſung. Dann iſt keine Unentſchiedenheit mehr und kein Schweben über oder zwiſchen dem Guten und dem Böſen, alſo auch keine Kraft ſich entweder zum einen oder zum andern zu entſcheiden; es iſt dieſe Kraft in die Urkraft des Lebens, aus welcher ſie vorgetreten war, zurückgenommen, und was nun in dem Menſchen lebendig iſt, das iſt ſein Geiſtesweſen ſelbſt, iſt eine Lebensfreiheit, die zugleich eine urſprüngliche Lebensnothwendigkeit iſt.

Es hat ſich zugleich mittelbarer Weiſe die Unſtatthaftigkeit der Lehre von der gänzlichen Unfähigkeit des Menſchen ſich zu beſſern ergeben. Im Widerſpruche mit dem Gewiſſen ſetzt ſich dieſe Lehre beſonders darum leicht in dem Denken des Menſchen feſt, weil ſie der Verſtandesneigung zu ſchroffen Gegenſätzen zuſagt. Mit-

groſser Leichtigkeit läßt ſich von ihr aus eine Theorie der Heilsordnung machen, welche, eben der Gegenſätze wegen, den Schein ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit hat; freilich nur den Schein, da ſie die Lebenswirklichkeit, alſo die Wahrheit, nicht in ſich trägt, ſondern nur in allgemeinen Gedanken beſtehet. So macht man ſich ein Syſtem neben dem Leben und hält es im Denken feſt trotz dem Lebensbewußtſeyn. Zu unterſtützen meint ſich dieſes Syſtem von außen her durch die Klagen aller Zeiten über die Verderbtheit des menſchlichen Herzens. In Wahrheit aber hat es dieſe Klagen gegen ſich. Denn wenn die Menſchen bis in die Tiefe ihres Lebens hin verkehrt und in Falſchheit geſetzt wären, ſo müßten ſie nun dieſe Verderbtheit für ihren rechten Lebenszuſtand halten und als ſolchen billigen. Für ihr Gefühl fände dann Beſſerung und Erlöſung eigentlich gar nicht ſtatt, da ſie ein Bewußtſeyn von dem Verderben und dem Gefeſſeltſeyn und ein Verlangen nach dem Beſſerwerden und Freiwerden vorausſetzt. Indem ſie aber klagen und tadeln, erkennen ſie den herrſchenden Lebenszuſtand nicht als den rechten an, ſondern wollen einen andern, einen beſſern. Dieſer Wille iſt alſo doch nicht in dem herrſchenden Zuſtande des Verderbens befangen, ſondern iſt auf das Beſſere gerichtet, frei und gut. Jene Klagen ſelbſt alſo beweiſen, daß das beklagte Verderben entweder nicht den ganzen Menſchen, oder doch nicht alle Menſchen in gleichem Grade ergriffen hat; ſie zeugen alſo gegen jene Lehre. — Wohl aber mag ſie bei Manchen eine innere geheime Stütze an der Eitelkeit und an dem Dünkel finden. Denn es iſt ein ſchmeichelnder Gedanke, durch Gottes unbedingte Gnade gebeſſert und erlöſet und dadurch aus dem allgemeinen Verderben und dem gemeinen Haufen der andern Menſchen herausgehoben zu ſeyn. Daher dann die Luſt, mit welcher die eigne frühere Sündhaftigkeit übertrieben zu werden pflegt. Alles leider! ein Beweis, daß ſich die Selbſtgefälligkeit des menſchlichen Herzens in alle Hüllen zu kleiden weiß, und alſo allerdings ſelbſt ein Beweis von ſeiner Unlauterkeit und Unwahrheit.

Es ſtehet alſo feſt, daß ſich der Menſch beſſern und ſich dadurch ſelbſt erlöſen kann und ſoll; ja ſein ganzes Leben, wenn es rechtes Leben iſt, iſt das Selbſterlöſungsſtreben.

126.

Die Beſſerungskraft als eine Kraft aus Gott im Menſchen. Beſſerung und Erlöſung durch die Religion.

Hüten aber muß ſich die Betrachtung, daß ſie nicht durch Gegenſetzung gegen eine Einſeitigkeit ſelbſt in Einſeitigkeit gerathe. Anerkennen muß ſie vielmehr, daß der Menſch nicht beſſer werden und nicht erlöſet werden kann durch ſeine Kraft, als durch eine ſolche, die er nicht aus Gott ſondern für ſich habe, und durch ſeine Tugend, als durch eine ſolche, die nicht durch den Geiſt, der aus Gott iſt, ſondern durch einen ihm eignen Geiſt gewirkt werde. Solche Kraft und Tugend müßten ſich in der Abſcheidung des Menſchen von Gott erzeugt haben, wären alſo weder gut noch des Guten fähig. Es ergibt ſich vielmehr aus dem gründlichen Begriffe der Beſſerung und Erlöſung, daß es nicht der zeitliche Menſch als ſolcher iſt, der ſich beſſert und erlöſet; auch nicht der Einzelne als ſolcher; wenn man nämlich das Zeitliche und Einzelne des Menſchen von dem einen ewigen Menſchenleben, woraus es ſeine Wahrheit hat, in Gedanken trennt. Sondern der zeitliche und einzelne Menſch als ſolcher, d. i. der in Zeitlichkeit befangene und in Vereinzelung verſetzte Menſch, wird gebeſſert und erlöſet, im poſitiven Sinne, wenn das urſprüngliche Leben, das der Geiſt aus Gott im Menſchen und als ſolcher des Menſchen wahres Weſen iſt, ſich lebendig erweiſet. Denn in dem Grade als dieſes ſich in ihm lebendig erweiſet, wird die Macht der Natur, die in des Menſchen Daſeyn eingetreten war, zurückgetrieben, und die freie Lebendigkeitsſphäre erweitert; zugleich wird auch das eigenſüchtige Ich, der falſche Lebensmittelpunct, der Sitz und Quellpunct der Liebloſigkeit und Selbſtſüchtigkeit und Urtheilsverkehrtheit, zu welchem ſich die Beſonderheit des Menſchen verſetzt hatte, aufgelöſet. Es wird alſo der zeitliche Menſch errettet aus der Naturmacht und aus ſeiner Engherzigkeit und Falſchheit und in die rechte Freiheit und in die Liebe und Wahrheit geſetzt, indem ſein Leben von ſeinem Grunde her, alſo ſein urſprüngliches Leben in ihm mächtig wird. Raum aber muß dieſem Wirken des wahren Lebens durch die Freiheit gemacht werden, welche die Selbſtbeſtimmungskraft des Menſchen in

ſeinem zeitlichen Leben iſt. Aber auch dieſe Kraft hat er nicht als zeitliches Leben; ſondern ſie iſt, als die Kraft ſich in ſeinem zeitlichen Leben von ſeinem unbedingten Grunde aus die Richtung zu geben, ſelbſt eine Kraft aus Gott in ihm. So vereinigt ſich der Lehre: Der Menſch ſoll ſich beſſern und ſo ſich ſelbſt erlöſen, die Lehre: Gott beſſert und erlöſet den Menſchen, da die Beſſerungs- und Erlöſungskraft nach ihrem ganzen Umfange nicht eine Kraft iſt, die das Menſchenleben nicht aus Gott ſondern aus ſich, in Geſchiedenheit von Gott, hätte oder wäre, ſondern eine Kraft, die Gottes Kraft in ihm und eben als ſolche ſeine wahre, urſprüngliche Lebenskraft iſt. Sie vereinigen ſich zu dem Satze: des Menſchen Leben beſſert und erlöſet ſich aus Gott; und in dieſer Einigung begriffen ſind beide Lehren wahr, eine als die andere.

Falſch aber wird jede ſobald ſie in Gegenſatz geſtellt werden. Denn nur aus Gott, dem Guten, iſt alles Gute in der Welt, alſo auch in dem Menſchenleben; alſo kann der Menſch nicht aus ſich als nicht aus Gott gut ſeyn oder werden. Solche Meinung kann nur der haben, der nicht zum Bewußtſeyn des Urverhältniſſes ſeines Lebens, ſeines Verhältniſſes zu Gott, gelanget iſt. Darum aber iſt doch die Tugend eines ſolchen Menſchen nicht nothwendig falſche Tugend; ſie iſt vielmehr wahre Tugend, wenn ſie nur mit lauterm Ernſte aus der Tiefe ſeines Lebens hervorgeht. Es iſt dann Gottes Kraft, Gottes Gnade, in ihm wirkſam, obgleich er ſich darüber nicht klar geworden iſt; ſie kann auch in denen wirkſam ſeyn, die Gott nicht erkennen. Die rechte Erkenntniß iſt alſo nicht nothwendige Bedingung dieſer Wirkſamkeit; doch ſichert und läutert ſie die Tugend. Denn in den Menſchen, welchen das Verhältniß ihres Lebens zu Gott unerkannt geblieben iſt, verſetzt ſich die Tugend leicht mit dem Stolze auf Rechtſchaffenheit; und auch ſo ſchleicht ſich die Selbſtgefälligkeit des Menſchenherzens ſchmeichelnd ein.

Aus Gott alſo iſt und wird der Menſch gut. Damit aber vereinigt ſich der Satz: der Menſch iſt und wird gut, wenn er mit Freiheit recht Menſch iſt und wird, alſo wenn ſich das Menſchenweſen, die Menſchenkraft, aus aller Bewältigung und Verkehrung befreiet und von ſich aus iſt oder wird was ſie urſprünglich ſeyn

will; nicht aber wenn des Menſchen Seyn von außen her in eine gewiſſe Beſchaffenheit geſetzt wird, die als ſolche nur eine Naturbeſchaffenheit ſeyn würde. Beide, ſcheinbar entgegengeſetzte Lehren gehen aus der Wahrheit hervor, die das Stehen des Menſchenlebens in Gott iſt. Sie ſind beide falſch, wenn ſich dieſe Wahrheit in ihnen zerſetzt; ſie ſind beide wahr, wenn ſie von ihr aus in Einheit begriffen werden. Aus Gott, nicht aus ſich oder für ſich in Abſchließung von ihm, iſt das Menſchenleben ſelbſtſtändig und wahrhaft frei. Es iſt eine Kraft aus Gott, an dieſer Stelle im Ganzen frei, d. i. mit Selbſtbeſtimmung, aus Gott, ſeinem Grunde, der ſein Weſen und ſein Geſetz iſt, zu ſeyn, was da ſeyn ſoll.

Es hat ſich zugleich beſtätigt, daß es die Religion iſt was den zeitlichen Menſchen erlöſet. Denn ſie iſt die Wirkſamkeit Gottes in dem Menſchen, welche in der Durchdringung ſeines zeitlichen Lebens von dem ewigen Leben und eben damit in der Heiligung beſteht. Sie iſt zugleich des Menſchen urſprüngliche Lebendigkeitskraft und ſein urſprüngliches Lebendigkeitsſtreben, nämlich das Selbſtgeiſtigungsſtreben ſeines Lebens in der Zeitlichkeit aus Gott dem Urgeiſte. Denn ſein wahres Leben iſt das ewige Leben, das aus Gott in ihm das Weſen und die Kraft iſt. So iſt ſie die Einheit der wahren Freiheit des Menſchen und ſeines Lebens aus Gott.

127.

Begriff der Berufung.

Warum denn aber wird nicht jeder Menſch gut, warum nicht jeder erlöſet aus der zeitlichen Unfreiheit und Verkehrtheit, wenn doch des Menſchen Erlöſung Gottes Wille und zugleich des Menſchenlebens urſprüngliches Streben iſt? Mit andern Worten: Warum erweiſet ſich das wahre Leben, der Geiſt aus Gott, nicht in jedem Menſchen, da es doch der Grund und das Weſen eines Jeden iſt? Man kann durch die Gegenfrage antworten: Wird ſich denn ein Menſch darum nie beſſern, weil er es gerade jetzt in dieſem Augenblicke, in dieſem Lebensabſchnitte, nicht thut? Wird er nie erlöſet werden, weil er es eben jetzt nicht wird? — Es ergibt ſich jedoch auch eine gerade Antwort.

Die Urfreiheit, d. i. der unbedingte Geiſt, der Urwille, von

welchem alle Erlöſungswirkſamkeit in der Menſchenwelt ausgeht, hat ſich im Zeitlichen und Einzelnen ſelbſt durch des Menſchen Freiheit, den Menſchengeiſt oder Menſchenwillen, bedinget. Nicht geſchieden hat ſie ſich davon. Es iſt vielmehr aus ihr das Bedürfniß und das Geſetz und mit ihm die Kraft der Bekehrung und Erlöſung in dem zeitlichen Menſchengeiſte; indem ſie ſelbſt in ihm iſt und wirkt als ſein ewiges Weſen; und das iſt die Berufung jedes Menſchen zur Seligkeit. Aber dieſe urſprüngliche und allgemeine Berufung muß ſich zeitlich und einzeln verwirklichen, und verwirklicht ſich nun nicht in jedem Einzelnen, zeitlich und getrennt betrachtet, indem dazu die Selbſtbegebung und zugleich die Selbſtbefreiung des beſondern und zeitlichen Menſchenwillens nothwendig iſt. Die Selbſtbefreiung aber und Selbſtbegebung iſt dieſem Willen zufolge der Selbſtmacht möglich, die er aus dem urſprünglichen Menſchengeiſte hat, welcher ſich in der Zeitlichkeit des Lebens in Beſonderheit geſetzt hat, ohne darum ganz aus ſich hinauszutreten. Eben damit alſo iſt jeder Menſch zur Erlöſung berufen, daß er aus Gott die Kraft und das Geſetz der zeitlichen Lebensgeiſtigung hat.

Will man die zeitliche Wirkſamkeit der urſprünglichen Berufung Erwählung, und diejenigen, in denen ſie ſich erwieſen hat, Erwählte nennen; ſo hat man ſich nur zu hüten dabei an eine Willkür Gottes zu denken. Denn was dabei von Willkür vorkommt, iſt des Menſchen; und dieſe ſeine Willkür iſt es wodurch ſich der zeitliche und einzelne Menſch der urſprünglichen und allgemeinen Berufung zur Seligkeit verſagen kann.

So beſtätigt ſich's von Neuem, daß nur aus dem Begriffe des Verhältniſſes Gottes zum Menſchen als eines Lebensverhältniſſes, und eben damit der menſchlichen Freiheit von der Urfreiheit aus, alſo aus dem Begriffe der wahren, aber urſprünglich bedingten Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Menſchen auch ſeine Erlöſung recht zu begreifen iſt. Es wird zugleich erkannt, daß die Nichterwählung eines Menſchen, d. i. die Nichtverwirklichung der urſprünglichen Berufung zur Seligkeit in ihm, ſeine Schuld iſt.

128.

Das zeitliche Beſſerwerden und das Büßen der Sündhaftigkeit.

Wenn nun aber ein Menſch ſich in ſeinem zeitlichen Leben um Guten entſchieden hat, müßte ihn dann nicht die nun ungehemmt in ſein Daſeyn wirkend eintretende urſprüngliche Kraft des Guten, dieſe Gotteskraft, dieſer Geiſt Gottes, mit einemmale in den vollkommen rechten Lebenszuſtand, den Zuſtand der vollen Erlöſung ſetzen? — Wohl muß das innerlich, nämlich für den Geiſt des Menſchen geſchehen! Ein Anderes aber gilt von dem äußern zeitlichen Leben des Menſchen, wiefern er ein in der Welt lebendes und mit der Welt fortlebendes Weſen iſt. Für die Betrachtung aus dem Ewigen zwar iſt die ganze zeitliche Lebensmannichfaltigkeit wie des Menſchengeſchlechtes überhaupt ſo insbeſondere jedes Menſchen nur ein Lebensdaſeyn; und für dieſe Betrachtung trägt auch jede That der Urfreiheit ihre volle Wirkung ſo in ſich, daß dieſe in ihr mitbegriffen wird. Für die Betrachtung nach außen hin aber, oder für die Zeitlichkeit des Lebens, tritt jede ſolche That des urſprünglichen Lebens in einer Mannichfaltigkeit des Strebens und Werdens, d. i. nur zeitlicher und natürlicher Weiſe, in Wirklichkeit ein. Sie wird in dieſer Beziehung zu einem Entſchluſſe, der dann noch der Ausführung bedarf. — So auch die Beſſerung und mit ihr die Erlöſung. Sie kann innerlich entſchieden ſeyn, und iſt dann auch für das Ewigkeitsbewußtſein des Menſchen äußerlich, das iſt für ſein ganzes zeitliches Leben, wirklich. Aber nur für das ganze Leben, nicht für einen einzelnen Abſchnitt. Denn in jedem beſondern Zeitabſchnitte iſt das Leben des Menſchengeſchlechtes überhaupt in dem Ganzen der Welt, und das Leben jedes einzelnen Menſchen in dem Ganzen der Menſchenlebendigkeit in gewiſſen Schranken befangen, die es äußerlich nicht aufheben kann. Sie ſind zwar für den innern Menſchen auch im Gemüthe aufgehoben, wenn und wie fern das Leben aus Gott in ihm lebendig geworden iſt, und alſo die Liebe und die Freiheit auch in ſein Herz und ſeinen zeitlichen Lebenswillen eingetreten ſind. Dann trägt er in ſeiner Seele die volle Lebensbefriedigung, und von ihr aus die Verſöhnung ſeines Daſeyns. Aber auch dieſes Eintreten geſchieht nicht plötzlich mit voller Kraft und Sicherheit, da die Ge-

fühle und Beſtrebungen des Menſchen in dem Uebergange ſeines Lebens zur Zeitlichkeit, des Daſeyns gleichſam auf der Schwelle, die das Ewige ſeines Daſeyns mit dem Zeitlichen verbindet, ſtehen, und nach außen zu zum Naturdaſeyn gehören. Darum können die Richtungen und Beſtimmungen, welche ſie angenommen haben, nicht mit einemmale aufgehoben werden, ſondern, wiefern ſie im Gebiete der Zeit ſtehen, nur zeitlicher Weiſe.

Daher auch nach der Entſcheidung zum Guten ein Kampf und eine Geſchichte der Beſſerung. Darin gibt es Stufen des Fortſchreitens, auch wohl einzelne Rückfälle, aus denen ſich aber das Leben, wenn nur der Beſſerungswille ernſt und gründlich iſt, immer wieder erheben wird. Allerdings aber bedarf der Menſch, da er nach allen Seiten zu in Wechſelwirkung ſteht, wie der ſteten Wachſamkeit und Selbſtverwahrung gegen verlockende Reize, ſo auch der Aufforderungen, Hülfen und Stützen von außen her zur Erweckung, Stärkung und Haltung des wahren Lebens in ihm. Daß er ſie finden werde, iſt zufolge der Weltregierung Gottes zu erwarten. Denn ſie verwirklicht das Gute in der Welt, und durchdringet demnach auch die zeitliche Menſchenwelt mit einer Kraft, die überall zum Guten treibt und wirkt. Vorzüglich gehören dahin alle die Ereigniſſe, durch welche ſich, in weitern oder engern Kreiſen, das innere Gottesbewußtſeyn bewähret findet; insbeſondere diejenigen, welche als bleibende Haltungspuncte des frommen Glaubens und fortwirkende lebendige Quellpuncte der Erkenntniß und der Liebe in die Zeitlichkeit eingetreten ſind. Der Inbegriff dieſer Hülfen iſt die äußere Gnade Gottes. Wer ſich ihr nicht verſagt, erfährt ihren im Guten fördernden Einfluß.

Verſchieden übrigens iſt bei verſchiedenen Menſchen wie der Gang der Beſſerung ſo das Bedürfniß äußerer Hülfen. Viele ſind nicht eigentlich böſe geworden; ſind aber doch, mehr oder weniger, im Sinnlichen befangen, haben nicht die rechte Lebensfreiheit und Lebenskräftigkeit, und ſind zugleich nicht frei von allen Regungen der Selbſtſucht. Bei dieſen beſtehet die Beſſerung in einer fortſchreitenden Geiſtigung ihres Lebens; und dieſe geiſtige Durchdringung des natürlichen Herzens erfolgt nicht ohne allen Schmerz. — In Andern hat das ſelbſtſüchtige Streben in Verbindung mit

der Sinnlichkeit die Herrſchaft gewonnen; ihr Leben iſt in Falſchheit gerathen, hat ſich in die Beſonderheit zurückgezogen und ſich in ihr den Mittelpunct ſeines Strebens geſetzt. In dieſen muß vorerſt dieſer falſche Lebensmittelpunct, dieſer Winkel- und Strebepunct der Selbſtſucht, und was ſich in und aus ihm von Begierden, Neigungen, Leidenſchaften, Gefühlen und Gewöhnungen erzeugt hat, ausgetilgt werden, ehe das wahre Leben zu voller Herrſchaft in ihrem Daſeyn gelangen kann. Das geſchieht nicht ohne große Mühe, nicht ohne ſchweren Kampf und herben Schmerz. Denn das falſche Ich, das von der Willkür mit der Sinnlichkeit erzeugt worden, obgleich nichtig in ſeiner Falſchheit, hat doch ein Lebensſeyn als falſche Lebensrichtung; und das ſträubt ſich um ſo mehr gegen die Austilgung ſeiner Verkehrtheit, je mehr es ſich darin feſtgeſetzt hat.

In dieſem Sinne muß das Leben des Menſchen, indem es ſich beſſert, ſeinen bisherigen ſündhaften Zuſtand büßen, da nicht ohne ſolche Selbſtentſagung, Selbſtbegebung, Selbſtopferung, die Zurechtſetzung aus der Verkehrtheit erfolgen kann. Es beſteht alſo die Beſſerung zwar nicht in dem Büßen; ſie hat es aber zur Folge.

129.

Die Beſſerung und Erlöſung als die Verſöhnung mit Gott.

Es ergibt ſich zugleich, daß die Beſſerung des Menſchen ſeine Verſöhnung mit Gott iſt, da in ihr der Menſch, der ſich im zeitlichen Leben Gott entfremdet hatte, ſich zu ihm zurückwendet. Dadurch wird ſein zeitliches Leben der Liebe Gottes wieder zugänglich; ſich ihm hingebend wird es aus ihm lebendig, und die Seele wird voll des Friedens, der Liebe und der Freudigkeit. So tritt das urſprüngliche Verhältniß Gottes zum Menſchen in zeitliche Wirklichkeit. Nicht Gott wird dem Menſchen verſöhnt — denn Gott, die Urliebe, iſt nie dem Menſchen abgewandt — ſondern der Menſch, der Verirrte, aus dem wahren Leben Gerathene, wird Gott verſöhnt, ſich zurückfindend zu dem Leben ſeiner Liebe. Da aber dieſe Zurückſetzung des Menſchen in die Wahrheit des Lebens urſprünglich von Gott ausgeht, von dem Wirken ſeines Geiſtes in der Menſchenwelt, als der urſprünglichen, alle Zeitlichkeit durchwir-

kenden Erlöſungswirkſamkeit, die das Weſen der Religion iſt: ſo iſt, von dieſem Standpuncte der Betrachtung aus Gott der Verſöhnende. Er verſöhnet ſich die Menſchen. Er thut es durch das Walten ſeines Lebens, d. i. durch ſeine Liebe, die das was aus ihr iſt nicht verlieren will.

Es ergibt ſich zugleich, daß die Verſöhnung des Menſchen ſeine Erlöſung iſt, und daß ſie von der Beſſerung nicht zu ſcheiden iſt. Darum iſt nicht zu fragen, ob ſie der Beſſerung vorhergehe oder nachfolge; denn ſie ſind weſentlich daſſelbe. Indem die Seele aus der Sünde und damit zugleich aus der Entfernung von Gott erlöſet wird, wird ſie zugleich aus der Schuld und aus der Strafe der Schuld herausgeſetzt; denn die Sünde iſt die Schuld und die Entfernung von Gott iſt die Strafe. Zeitlicher Weiſe aber währet das Schuldbewußtſeyn fort, jedoch in allmähliger Verminderung; eben ſo die Strafe als nachwirkendes Uebel bis zu gänzlicher Abwerfung alles laſtenden Bewußtſeyns und Gefühles durch die Vollendung der Lebenserneuerung. — So dem Weſen nach. Wohl aber mag zeitlicher Weiſe bei denen, welche die ewige und unveränderliche Liebe Gottes nicht mit Zuverſicht erkennen, und darum die Meinung hegen, daß ihnen Gott verſöhnet werden müſſe, die Beſſerung und Erlöſung nicht zwar eigentlich der Verſöhnung, aber der Ueberzeugung von der Verſöhnung Gottes nachfolgen, wiefern durch eine äußerlich bethätigte Zuſicherung der Liebe Gottes der im Gefühle ihrer Sündhaftigkeit verzagenden und ſich von Gott verlaſſen wähnenden Seele neue Zuverſicht und mit ihr Kraft zum Guten gegeben werden kann.

Die Nothwendigkeit der Beſſerung oder Verſöhnung zur Erlöſung gilt, obgleich mit Unterſchied, von allen Menſchen, da in Allen wenigſtens die Geneigtheit zur Selbſtſucht iſt. Sie gilt überhaupt von dem Menſchenleben in ſeiner jetzigen Zeitlichkeit. Daraus erklärt ſich auch geiſtiger Weiſe die zeitliche Gemeinſchaftlichkeit des Büßens, d. i., daß nicht gerade jeder Einzelne genau das büßen muß was er verbrochen hat, ſondern daß Mancher nicht allein mit Andern leiden muß, ſondern auch in ſofern für Andere, als auf ihn fällt was ſie geſündigt haben. Das geſchieht in deſto größerem Grade und Umfang, je tiefer ſein Lebens-

gefühl iſt, je mehr er alſo darin das Leben anderer Menſchen mitbefaſſet. Das Menſchenleben ſelbſt iſt in einem ſolchen Menſchen aus größerer Tiefe, alſo auch in größerem Umfange lebendig; darum fühlt er die Verkehrtheit auch anderer Menſchen. So bekommt die Naturverbindung des Büßens ihre geiſtigere, tiefere Bedeutung. Es erklärt ſich zugleich, daß gerade der beſſere Menſch die Sünden und das Geſchick ſeiner Familie, ſeines Stammes, ſeines Volkes, ſeines Zeitalters am tiefſten fühlen muß.

Was aber die Sündhaftigkeit dieſes ganzen Menſchengeſchlechtes, d. i. dieſer ganzen Daſeynszeit des Menſchenlebens in ſich trägt und büßet, das iſt das Menſchenleben ſelbſt, das in dieſen ihm nach ſeiner Urſprünglichkeit unangemeſſenen zeitlichen Zuſtand eingetreten iſt. Es muß ſich darin von Gott aus erneuern; es ſelbſt, das urſprüngliche, muß ſich, das zeitlich befangene und verkehrte, wie fern es das iſt, aufopfern und ſich in ſeinem Daſeyn von Gott aus neu beleben; und durch ſolche Selbſterneuerung erlöſet es ſich und mit ſich alle Menſchen. So nach dem Vernunftbegriffe des Menſchengeſchlechts als der Lebensmannichfaltigkeit des einen Menſchenlebens. Was alſo vorher von dem Einzelnen erkannt wurde, das wird nun tiefer erkannt von dem ganzen Menſchenleben, und als eben darum geltend von allen Menſchen. Denn was von dem Einen und Ganzen gilt, das muß in jedem Einzelnen geſchehen, auf daß es zeitlich verwirklicht werde. Sterben muß Jeder, wiefern er zur Selbſtſucht verkehrt und in ſinnlichen Lüſten verſtrickt iſt; dann kann ſein ewiges Leben in dem nun von den fremden Mächten gelöſeten zeitlichen Daſeyn mit ungehemmter Lebendigkeit wirken. Er lebt dann ein neues Leben aus Gott, das Leben der Wahrheit und der Liebe. So wird der Einzelne erlöſet indem das urſprüngliche, aber in Zeitlichkeit eingetretene Menſchenleben auch in ihm ſeinen Erlöſungsact vollziehet.

130.

Von dem Streben ſich durch Büßungen mit Gott zu verſöhnen.

Von dieſer allgemeinen Erkenntniß der Wirkſamkeit der Religion in dem zeitlichen Leben der Menſchen, und von den in ihr ſtehenden Begriffen der Beſſerung, Erlöſung und Verſöhnung aus

berichtigen ſich von ſelbſt manche einſeitige Vorſtellungen, Meinungen, Lehren und Beſtrebungen, die aus Unklarheit des Bewußtſeyns und nicht ohne Einmiſchung der Eitelkeit und Selbſtſüchtigkeit des Herzens in dieſer Ueberzeugungsſphäre zu entſtehen pflegen.

Dahin gehört die einſeitige Lehre und der Glaube, daß ſich der Menſch mit Gott durch Büßungen verſöhnen könne und müſſe. Dieſer zu allen Zeiten weit verbreiteten Annahme liegt die Wahrheit zum Grunde, daß der Menſch ſein Leben nicht geiſtigen und heiligen kann ohne ſeine Natur in Zucht zu nehmen, und daß beſondes derjenige, welcher der ſinnlichen und ſelbſtſüchtigen Luſt nachgehangen hatte, nun nicht ohne eine Art von Gewalt gegen ſein in dieſer Richtung befangenes Leben ſich in Lebensgeradheit und Lebensfreiheit ſetzen kann (428). Dazu kommt ein inneres Selbſtverſöhnungsbedürfniß durch Strafe. Denn auf dem Uebergange von der Verkehrtheit zur Wahrheit des Lebens wohnet die Reue. Trauer, Schmerz, ergreift den Menſchen, daß er Gott und ſich ſelbſt in ſolchem Grade untreu geworden. Gern will er ſich dafür ſtrafen, um der Gerechtigkeit zu genügen und durch Sühnung ſich wieder zu verſöhnen mit dem Leben und Daſeyn. Das iſt das innere Bedürfniß des Büßens.

Nicht aber des Büßens ſelbſt wegen fordert die Gerechtigkeit das Büßen, ſondern zur Austilgung und Aufhebung der falſchen Lebensrichtung. Bei dem geiſtigern, gemüthvollen Menſchen iſt die Büßung ſchon in der innern Reue enthalten. Bei dem ſinnlichern aber, bei demjenigen deſſen Seele mehr eingefleiſcht iſt, wirft ſie ſich nach außen und wird zu einer Züchtigung und Peinigung des Leibes. Leicht artet dann das Bedürfniß des Büßens zu einer Gegenſetzung aus, theils gegen die äußere Welt, theils gegen des Menſchen eigene Natur. Frei von der Welt ſollte der Menſch mit Liebe Gutes in ihr wirken; nun aber ſondert er ſich von ihr und tritt ihr feindſelig gegenüber. Seine eigene Natur ſollte er durch Geiſtigung erheben und für das wahre Leben gewinnen; ſtatt deſſen ſtößt er ſie von ſeinem Geiſte ab, und ſtrebt ſie zu ertödten. Thöricht nicht allein iſt ein ſolches Streben, da der Menſch in der Zeitlichkeit doch nicht aufhören kann nach außen zu in Naturlebendigkeit zu ſtehen; es iſt auch der wahren Tugend nachtheilig. Denn

immer untüchtiger wird ein ſolcher Menſch, da er ſich ſelbſt immer mehr der Mittel der Tugendwirkſamkeit beraubt; und leicht tritt dann auch die feindlich behandelte Natur aufgereizt ihrem Feinde zu einem erbitterten, oft bis zur Gemüthszerrüttung ſich ſteigernden Kampfe entgegen. Daher dann die heftigen ſinnlichen Verſuchungen, denen dieſe Menſchen ausgeſetzt ſind; eben daher ihre entflammte Phantaſie.

Stützen findet dieſe Einſeitigkeit theils in dem Verſtande, theils in dem Herzen des Menſchen. In dem Verſtande, durch die alte Lehre von der Materie, folglich zunächſt dem Leibe, als dem Urquell und Sitz des Böſen, womit ſich auch wohl die Meinung verbindet, daß er das Organ der Einwirkungen böſer Geiſter auf die Seele ſey. In dem Herzen, durch deſſen Geneigtheit zur Eitelkeit und zum Dünkel. Denn für frömmer, heiliger pflegt ſich der freiwillig Büßende zu halten als die andern Menſchen, welche in der Welt wirken, die Naturbedürfniſſe befriedigen und ihr Herz nicht abtödten. Auch wird er von dem großen Haufen der Menſchen, dem nur die ſinnlichen Schmerzen auffallen, für frömmer und heiliger gehalten. Daraus nun zieht die Eitelkeit, der Dünkel, gedeihliche Nahrung. Die innere Veredlung der Natur aber iſt das Schwerere und nicht in die Augen Fallende.

131.

Von dem Streben ſich durch Opfer mit Gott zu verſöhnen.

Mit dem Büßungsbedürfniſſe und Büßungsſtreben ſteht die Lehre und der Glaube, daß man ſich durch Opfer mit Gott verſöhnen könne und müſſe in enger Verbindung.

Opfer überhaupt ſind Darbringungen, der Gottheit gebracht. Sie werden gebracht entweder aus Liebe und Dank, in kindlicher Geſinnung, oder als Gewinnungsmittel der Gottheit, zur Beſänftigung ihres Zornes, alſo zu ihrer Verſöhnung, und zur Erlangung ihrer Gunſt, ihrer Gnade. Je theurer dem Menſchen das Opfer iſt, das er zu dieſem Zwecke bringt, deſto wirkſamer, hofft er, werde es ſeyn. Oder ſie werden gebracht zur Sühne, und zwar entweder nur als Büßungsmittel, oder zugleich als Reinigungsmittel, und überhaupt zur Verſöhnung des Menſchen mit Gott. Damit pflegt ſich aber unmittelbar jener Zweck des Wiedergewinnens der göttlichen Gnade zu vereinigen.

Die Opfer dieſer Art entſpringen zunächſt aus dem Gefühle der Nothwendigkeit, daß die Sünden gebüßet werden müſſen. Dabei ſucht ſich das Leben des Menſchen, theils aus Düſterheit des Religionsbewußtſeyns, theils aus Selbſtliebe, nicht bloß durch eigne Büßungen, ſondern auch, zu deſto größerer Sicherheit, durch Stellvertretung zu helfen; und ſo verwandelt ſich die Selbſtopferung ganz oder zum Theil in Opferung eines Andern, vorzüglich eines andern lebenden Weſens. Je näher dieſes Andere dem Menſchen ſtehet und je lieber es ihm iſt, deſto mehr beglaubigt ſich die Täuſchung, daß in dem da für ihn dargebrachten Opfer er ſelbſt geopfert werde, daß er ſelbſt in und mit ihm für ſeine Sünden büße. Gefühl und Phantaſie wirken dabei zuſammen. Schwer liegt das Bewußtſeyn ſeiner Sünden auf dem Herzen des Menſchen; er verlanget, ſehnet ſich, von dieſer Laſt und Angſt, von der Schuld und ihren Folgen, befreiet zu werden. Nun wird für ihn geopfert; und indem es ſich ihm lebhaft darſtellt, daß es für ihn geſchehe, ſo meint er, daß die Schuld von ihm hinüber gehe auf das, an ſich betrachtet, reine und ſchuldloſe Opfer, und durch deſſen Schmerzen und Tod gebüßet werde. Er meint das um ſo mehr, je inniger ſeine Theilnahme an der Opferhandlung iſt. Dann fühlt er ſich eins mit dem Opfer. Der Schmerz des Lebens, das da für ihn hingeopfert wird, tritt in ſeine eigne Seele; es iſt ihr als leide ſie ſelbſt den Tod, und büße ſo ihre Sünden, und werde rein von ihnen und ihren Folgen durch das da fließende Blut, das ihr Verderben mit ſich hinnehme. Entlaſtet fühlt ſie ſich nun, und ſchöpft neuen Lebensmuth und friſche Lebenszuverſicht.

So erklärt ſich zugleich die weite Verbreitung dieſer Annahme; und leicht bricht ſie von Neuem auch da vor wo das Bedürfniß, aus dem ſie entſpringt, durch einen geiſtigern Glauben befriedigt war.

Unterſtützt und in das Gebiet des Verſtandes heraufgehoben wird ſie durch mehrere Lehren. Dahin gehört 1) die Lehre, daß in dem Blute das Leben, alſo auch die Seele, ſeinen eigentlichen Sitz habe. Daraus wird nun gefolgert, daß auch das Verderbniß und insbeſondere die Sündhaftigkeit des Menſchen vorzüglich in ſeinem Blute hafte. Es muß alſo gereinigt, das verdorbene muß vergoſſen werden, auf daß der Menſch in den rechten Lebenszu-

ſtand zurückkehre; neues Blut, neues Leben. Daher nun das Bedürfniß reiner, ſchuldloſer und zugleich blutiger Opfer zur Entſündigung, indem der Menſch in der innigen Einsſetzung ſeiner ſelbſt mit dem Opfer die Ueberzeugung gewinnet, daß das Verderben des eignen Blutes in dieſes da für ihn fließende reine Blut übergehe. Es erklärt ſich zugleich, daß der Glaube an die heilſamen Wirkungen ſolcher Opfer auch auf den Leib ausgedehnt werden konnte.

Es gehört dahin 2) vorzüglich die Lehre, daß ſich Gottes Gnade nicht erweiſen könne, ehe ſeiner Gerechtigkeit genug geſchehen ſey. Nun habe aber der Sünder das Leben verwirkt, müſſe es alſo entweder unmittelbar ſelbſt oder durch Stellvertretung geben; und dann erſt nachdem ſo der Gerechtigkeit Genüge geleiſtet worden, könne Gott die Rückkehr des Sünders annehmen, ja auch dann erſt könne der Sünder ſelbſt die Zuverſicht faſſen zu Gott zurückzukehren. Daher auch daß bisweilen einzelne Menſchen ſich ſelbſt der Gottheit zum Opfer hingaben zur Büßung der von Vielen oder Allen verdienten Strafe. — Es iſt das eine Vorſtellungsweiſe, die vorzüglich aus der Geneigtheit des Verſtandes zu ſcharfen Scheidungen und ſtarren Gegenſätzen hervorgeht. Man ſcheidet die Gerechtigkeit von der Liebe, ſtellt jene dieſer voran, und läßt alſo dieſe von jener gebunden werden; als wenn nicht die wahre Liebe auch die Gerechtigkeit in ſich trüge, und derjenige, welcher recht liebt, auch eben darum recht gerecht wäre! Ja man denkt ſich Gott auch wohl als gekränkt in ſeinem Anſehen, beleidigt durch den Sünder, und darum müſſe er vorerſt Genugthuung haben. Und wenn man dann annimmt, daß dieſe Genugthuung durch die Tödtung eines andern lebenden Weſens ſtatt des Sünders gegeben werden könne, ſo verletzt man ſelbſt das Weſen der Gerechtigkeit.

In Wahrheit aber erweiſet ſich Gottes Gerechtigkeit nicht nach einem ſtarren Begriffe, ſondern in der Liebe. Er iſt dem Menſchen immer nahe. Der Menſch aber welcher ſündigt wendet ſich von Gott ab, und fällt eben damit auch in die Strafe. Wenn er ſich zurückwendet zu Gott, ſo iſt Gott ihm nicht abgewandt, vielmehr in Liebe zugewandt; und das rechte Verhältniß iſt hergeſtellt, der Menſch iſt Gott verſöhnet. Somit waltet nun ungehindert die Liebe

Gottes in dem Leben des Verſöhnten; und was er ſeiner früheren Sünde wegen noch leiden muß, das iſt die Wirkung einer Gerechtigkeit, als welche ſich die Liebe ſelbſt für das äußere Leben des Menſchen erweiſet; es iſt die Zurechtſetzung dieſes Lebens von der urſprünglichen Lebenswahrheit aus (128).

Mit dieſer einfachen Lehre von der Verſöhnung des Menſchen mit Gott beſtehet die ſymboliſche Bedeutung der Sühnopfer, nämlich daß man ſie anſieht und gelten läßt als die ſinnliche Vorhaltung der Lehre, daß der ſinnige Menſch ſterben müſſe um zu leben, um zu Gott und zur Lebenswahrheit zurückzukommen, ſterben müſſe nach ſeinem falſchen, in Sinnlichkeit befangenen und zur Selbſtſucht verkehrten Leben.

Unmittelbar aber und von der Tiefe her vereinigt ſich mit jener einfachen Lehre von der Verſöhnung des Menſchen mit Gott die tiefe und das ganze Leben des menſchlichen Geſchlechts umfaſſende Opferidee, nach welcher das eine urſprüngliche Menſchenleben ſelbſt, welches die ganze Mannichfaltigkeit des Menſchendaſeyns in ſich trägt, da es ſich in der Zeitlichkeit von ihr erlöſen muß, ſeine Zeitlichkeit als ſolche zum Opfer darbringt, um ſich mit der ganzen Menſchenlebendigkeit in das ewige Leben zu ſetzen, nicht um in ihm zu verſinken, ſondern um aus ihm ein neues, verklärtes Leben zu leben, in welchem die Zeit von der Ewigkeit und die Natur von dem Geiſte ganz durchdrungen ſey. Es iſt in der That das dunkele Bewußtſeyn der Nothwendigkeit dieſes Opfers, was ſich, aber entſtellt und mannichfach ausgeartet, in den Opferbegriffen der Zeiten und Völker ausſpricht. Es iſt die reine und volle Idee dieſes Opfers, durch welche mit einemmale alle einſeitige Opferbegriffe und alle vereinzelte Opfer ſelbſt aufgehoben werden. Es iſt dieſes Opfer, welches nicht bloß die Sünden irgend eines Menſchen, ſondern die Sündhaftigkeit und Verkehrtheit des ganzen menſchlichen Geſchlechts aufhebt, da in ihm das Menſchenleben ſelbſt der zeitlichen Unvollkommenheit abſtirbt, und in Gott zurückgehet um aus ihm in voller Lebendigkeit zu leben. Es muß aber dieſes Opfer, das nach ſeiner idealen ewigen Bedeutung das ganze Menſchengeſchlecht durch alle Zeiten hin umfaſſet, für den einzelnen Menſchen in der Zeit dadurch verwirklicht werden, daß es auch

in ihm vorgeht. Es geht in ihm vor, indem auch in ihm das Leben dem Dienſte der Luſt und der Selbſtſucht abſtirbt, um ſich aus Gott zu voller Freiheit und Liebe zu erneuern. So tritt die Idee des Opfers in die Idee der Erlöſung.

132.

Uebergang.

Es hat ſich die Religion als die Erlöſung des Menſchenlebens in ſeiner Zeitlichkeit von den Mächten, die es darin Gott und ſich ſelbſt entfremdet haben, dargeſtellt. Das iſt der allgemeine Begriff der Religion, wiefern ſie ſich im zeitlichen Menſchenleben wirkſam erweiſet. Dieſe Wirkſamkeit ſelbſt aber hat als eine in der Zeit erfolgende ihren zeitlichen Gang und wird eben damit geſchichtlich. Zur Vollendung ihres Begriffes iſt alſo nothwendig, daß auch der Begriff ihrer Geſchichtlichkeit in ihn aufgenommen werde.

Zweiter Abſchnitt.

Begriff der Religion in ihrer geſchichtlichen Wirkſamkeit.

133.

Aufgabe und Eintheilung.

Die Aufgabe der Betrachtung iſt hier zunächſt nicht die, das Aeußere der bisherigen Erſcheinungen der Religion aufzufaſſen; alſo nicht die gelehrte Kunde der geſchichtlichen Religionen: ſondern die, zu erkennen was ſich eben damit ergibt, daß ſich die Religion, wie ſie bisher im Allgemeinen als die Erlöſungswirkſamkeit des zeitlichen Menſchenlebens begriffen wurde, in der Zeit erweiſet. Es iſt aber ſchon zufolge des Begriffes der zeitlichen Erweiſung anzunehmen, daß aus ihr als dem geſchichtlichen Verwirklichungsſtreben der Religion ſelbſt die ſogenannten Religionen hervorgehen, und daß jede dieſer Religionen ſich in einer Kirche geltend zu machen ſtreben und ihrem Urſprunge und Weſen nach als aus der Wirkſamkeit des Gottesgeiſtes in der Welt hervorgehend eine göttliche Offenbarung zu ſeyn behaupten werde. — Die Religionswiſſenſchaft hat dieſe Begriffe zu verdeutlichen und das Ergebniß in den Begriff der Religion ſelbſt aufzufaſſen.

Erſter Unterabſchnitt.

Der Begriff einer Religion in dem Verhältniſſe zu dem Begriffe der Religion.

134.

Geſchichtlichkeit der Religion, im weitern und im engern Sinn. Mannichfaltigkeit ihrer Erweiſung.

Die Religion, nämlich die ſich als Erlöſungswirkſamkeit erweiſende Wirkſamkeit des Verhältniſſes Gottes zu der Welt und dem Menſchen, hat ihre Geſchichte mit dem Menſchenleben ſelbſt, wiefern ſie mit ihm in Zeitlichkeit eingetreten iſt. Was das Menſchenleben in und aus Gott, alſo ſeinem Weſen nach, iſt, das will es zeitlich wirklich ſeyn. Dieſer Wille iſt ſein urſprünglicher Wille, iſt ſein Wille in und aus Gott zu leben, der aus Gott in ihm und ſeine wahre Kraft iſt. In ihm alſo und ſeinem Erfolge erweiſet ſich das Verhältniß Gottes zum Menſchen wirkſam. Seine zeitliche Wirkſamkeit iſt die Religion im zeitlichen Menſchenleben, und die Mannichfaltigkeit ſeiner zeitlichen Erweiſungen iſt überhaupt die **Geſchichtlichkeit** der Religion.

Da dieſer Wille und ſein Wirken im Menſchenleben weſentlich und nothwendig iſt als das Verwirklichungsſtreben der urſprünglichen Lebenswahrheit: ſo iſt die Religion geſchichtlich ſo bald und ſo lange Menſchen als Menſchen leben. Sie ſtrebt als ſolche ſich mit ihrem ganzen Weſen, ihrem ganzen Gehalte, im zeitlichen Menſchenleben zu verwirklichen. Es iſt das alſo ein Streben theils des urſprünglichen Wiſſens von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt und zum Menſchen, ſich zu verdeutlichen im zeitlichen Bewußtſeyn; theils des urſprünglichen Bedingtſeyns des menſchlichen Willens durch Gottes Willen ſich zu bethätigen in der zeitlichen Lebensführung. Es iſt beides in Einheit, überhaupt alſo ein Streben der Geiſtigung des zeitlichen Lebens von Gott aus.

Es ergibt ſich, daß alle Religion, in ihrer Wirklichkeit betrachtet, als eine in das Zeitliche des Menſchenlebens eintretende Wirkſamkeit, geſchichtlich iſt, im **weitern** Sinne dieſes Wortes Im **engern** Sinne aber heißt ſo die in gewiſſem Grade auch äu-

ßerlich gewordene Religion, die nun auch als ein Aeußeres von einem Menſchen zum andern mittheilbar iſt, und alſo auch von außen her wirkt. Es folgt nämlich aus dem Weſen der Zeitlichkeit, daß ſich die urſprüngliche Wirkſamkeit der Religion nach außen zu in Mannichfaltigkeit erweiſet, daß alſo ihre innerliche Einheit und Fülle nach außen zu in ſofern auseinander geht, daß ſie zwar nicht in Zerſetzung — denn dadurch würde ihr Weſen ſelbſt aufgehoben — aber in Verſchiedenheit vortritt. Daher alſo 1) daß entweder das Wiſſen oder das Wollen und Thun, oder bald das Wiſſen bald das Wollen und Thun, zeitlich, alſo in der Geſchichtlichkeit der Religion vorwalten kann; — 2) daß ſich Grade der Wirkſamkeit unterſcheiden können, womit das eine oder das andere Element der Religion im zeitlichen Leben vortritt. — Dazu kommt 3) eine mögliche Verſchiedenheit der äußern Richtungen, in welche ihre Wirkſamkeit zufolge der verſchiedenen Verhältniſſe des Menſchenlebens eingehen kann, ſich erweiſend entweder mehr in dem öffentlichen Leben oder mehr in dem Familienleben, u. ſ. w. Daher alſo überhaupt eine Mannichfaltigkeit in der Geſchichtlichkeit der Religion; und dieſe Mannichfaltigkeit ſtellt ſich äußerlich dar als eine Mehrheit und Verſchiedenheit von Religionen.

135.

Begriff einer Religion als einer beſondern. Wie ſie poſitiv wird.

Aus dem Begriffe der Geſchichtlichkeit der Religion ergibt ſich alſo der Begriff einer Religion als einer gewiſſen Art und Stufe des Eintretens der Religion in das zeitliche Leben der Menſchen. Es iſt der Begriff einer beſondern Religion. Die Religion hat ſich dann nicht mit ihrem ganzen Weſen und nicht in allen Beziehungen des Urſprünglichen zum Zeitlichen gleichmäßig, ſondern in einer gewiſſen Beziehung dergeſtalt geltend gemacht, daß alle andere Beziehungen in dieſe eine Beziehung, die dann den Grundcharakter dieſer beſondern Religion ausmacht, hineingezogen werden. Wiefern nun ſolches Eintreten der Religion bei jedem Menſchen durch ſeine Weiſe zu fühlen, zu denken, zu ſtreben, beſonders beſtimmt iſt; ſofern hat jeder ſeine Religion. Sieht man aber von den individuellen Beſtimmungen ab, und achtet nur auf diejenigen, wel-

che der Religion bei vielen Menſchen gemeinſchaftlich ſind, ſo entſteht der Begriff einer beſondern Religion im engern Sinn.

Es iſt zu erwarten, daß eine ſolche Religion durch den Verſtand mehr oder weniger äußerlich feſtgeſtellt werde. Denn da er das durch Scheiden und Verbinden ordnende Denken iſt, und da der menſchliche Geiſt im Gebiete der Gedanken und der Handlungen das Bedürfniß ſolches Ordnens hat: ſo tritt die Verſtandesthätigkeit, ſobald irgendwo eine gewiſſe Art und Stufe der Religion vorzutreten und ſich bei mehreren Menſchen geltend zu machen beginnet, hinzu, bildet ihren Inhalt und ihre Weiſe zu beſtimmten Begriffen und Vorſchriften aus, und gibt ihr dadurch ein Gepräge, wodurch ſie ſich von andern Religionsformen unterſcheiden, ſich ihnen auch wohl entgegenſetzen kann. So wird ſie alſo abgegrenzt und feſtgeſetzt, und heißt dann, beſonders wenn ſie auch den Anſpruch macht in dieſer Beſtimmtheit von allen ihren Bekennern feſtgehalten zu werden, poſitiv.

136.

Auffaſſung des Begriffes einer beſondern Religion in den Vernunftbegriff der Religion.

In der Unterſcheidung von dieſen in ihrer Geſchichtlichkeit beſtimmten und in ihrer Beſtimmtheit feſtgeſtellten Religionen wird die Religion ſelbſt als die urſprüngliche begriffen, da ſie, was ſie iſt, in und mit dem Urſprunge der Welt und des Menſchen aus Gott iſt. Es erzeugt ſich aber auch zugleich von ihrem Begriffe aus der Vernunftbegriff der geſchichtlichen Religion. In ihm ſtellt ſich die geſchichtliche Religion der Betrachtung nicht als eine Religion unter andern dar, ſondern als die geſchichtlich gewordene Religion ſelbſt, oder als die urſprüngliche Religion in vollkommener Lebendigkeit. Durch alle die beſondern Religionen hin ſtrebt die Religion, die urſprüngliche, zu dieſer ihrer vollen Lebendigkeit, und dieſes Streben iſt ſie ſelbſt in ihrer Zeitlichkeit, es iſt das Weſen ihrer Geſchichtlichkeit; die beſondern Religionen aber ſind die zeitlichen Momente, die beſondern Richtungen und Stufen, dieſes Strebens in ſeiner Erweiſung. In dieſer Erkenntniß hebt ſich der Gegenſatz der beſondern Religionen ſowohl gegen die urſprüngliche

als auch gegen die vollendete zeitliche auf; er bleibt, wenn der Verſtandesbegriff einer beſondern Religion, als wäre ſie in ihrer Endlichkeit die Religion ſelbſt, ſich dem Vernunftbegriffe der Religion nach ihrem ewigen Urſprunge und ihrer zeitlichen Vollendung betrachtet entgegenſtellt.

137.

Folgerungen.

Sind aber die zeitlichen beſondern Religionen in Wahrheit auf jene Weiſe entſprungen, ſind ſie alſo aus der urſprünglichen lebendig hervorgegangen und eben darum Religionen, daß, zufolge dieſes Urſprunges, jede derſelben das Weſen der Religion in ſich trägt: ſo ergibt ſich 1) daß ſie nicht erſt des Bedürfniſſes wegen gemacht oder gegeben werden, und überhaupt nicht gemacht oder gegeben werden als ein Werk der Abſicht und Willkür, ſondern daß ſie ſich aus innerer Lebensnothwendigkeit erzeugen. Damit beſtehet aber, daß ſie auch, als etwas ſchon Entſtandenes und Beſtehendes betrachtet, den Menſchen zur Anregung und Erweckung der urſprünglichen Religion und zur feſten Haltung derſelben in dem zeitlichen Bewußtſeyn und Leben ein Bedürfniß ſeyn können. Es ergibt ſich aber auch 2) zugleich die Unvollkommenheit jeder beſondern zeitlichen Religion als einer ſolchen — abgeſehen von allen jenen Verderbniſſen, die von der Sinnlichkeit und Willkür des Menſchen aus in ſie eintreten — eben damit daß ſie als eine beſondere zeitliche nicht die volle zeitliche Verwirklichung der urſprünglichen Religion ſelbſt, ſondern nur eine Verwirklichungsweiſe und Verwirklichungsſtufe derſelben iſt. Dieſe Unvollkommenheit wird ſich entweder als Einſeitigkeit der Richtung darſtellen, oder als Unvollkommenheit des Grades, womit ſich die urſprüngliche Religion in ihr wirkſam beweiſet. Jene Einſeitigkeit wird in dem einſeitigen Vorherrſchen entweder des Speculativen oder des Praktiſchen, und dann weiter dieſer oder jener Lehre oder Forſchung, oder dieſer oder jener Weiſe der Frömmigkeit und der Gottesverehrung beſtehen. Die Unvollkommenheit des Grades der Wirkſamkeit aber der urſprünglichen Religion in einer zeitlichen kann ſich entweder als Unklarheit der Erkenntniß oder als Unkräftigkeit der dargebotenen

Beſtimmungsgründe des Willens und Handelns darlegen. In der Regel wird ſich die Unvollkommenheit einer zeitlichen Religion durch dieſes alles in Verbindung erweiſen, überhaupt alſo durch die Mangelhaftigkeit des Lebens der urſprünglichen in ihr. — Es beſtehet aber mit dieſer Erkenntniß, daß eine Religion mit den ihr eigenthümlichen Formen dem Bedürfniſſe eines gewiſſen Zeitalters und eines gewiſſen Volkes in dieſem Zeitalter ganz angemeſſen und alſo in dieſer Beziehung vollkommen ſeyn kann. Dieſe relative Vollkommenheit muß aber, wenn ſie ſtarr gehalten wird, eben als ſolche für andere Zeitalter und andere Völker zur relativen Unvollkommenheit werden.

138.

Weſen und Form einer Religion.

Die Erkenntniß des Verhältniſſes, worin eine beſondere Religion auf der einen Seite zu der Religion an ſich, auf der anderen zu der Idee der vollendeten geſchichtlichen Religion ſtehet, führt zugleich zur Unterſcheidung des Weſens und der Form einer ſolchen Religion. Ihr Weſen iſt die Religion in ihr, die urſprüngliche, die ſich auch in ihr erweiſet, auch in ihr erſcheinet, ſo lange ſie nicht zu einem bloß Äußerlichen ausgeartet iſt. Ihre Form iſt die Beſtimmtheit, in und mit welcher ſie dieſe Religion und keine andere iſt. So unterſcheidet ſich Form und Weſen einer Religion von ihrer Beziehung auf die urſprüngliche Religion aus. — Achtet man aber vorzüglich auf die Eigenthümlichkeit einer Religion, wodurch ſie als eine beſondere ſich von den andern beſondern unterſcheidet, ſo wird ihre Beſtimmtheit, ihre Beſonderheit, allgemein gedacht, ſelbſt zu ihrem Begriffe, alſo zu ihrem Weſen; und ihre Form iſt dann das was ihre Eigenthümlichkeit umkleidet, das mannichfaltige Aeußere nämlich ihrer Lehren, Vorſchriften und Einrichtungen.

Wie überhaupt in der Wirklichkeit die Form nicht von dem Weſen geſchieden werden kann, da das Weſen erſt mit der Form wirklich iſt: ſo auch nicht in der Religion, weder in dem erſten noch in dem zweiten Sinne der Unterſcheidung. Nicht in jenem Sinne: denn durch die Abſcheidung ihrer Beſtimmtheit würde eine Religion in Allgemeinheit geſetzt werden, und eben damit aufhö-

ren eine wirkliche Religion zu ſeyn. Nicht in dieſem Sinne: denn jedes beſtimmte Innere hat ſein Aeußeres, in deſſen Beſtimmtheit ſeine Beſtimmtheit wirklich iſt. Es ſcheint alſo die Form feſtzuſtehen wie das Weſen? — Sie ſteht feſt im Verſtandesbegriffe der beſondern Religion; aber nicht im Leben. Im Leben iſt Bewegung, Gang — Fortgang und Rückgang — Veränderung. Doch iſt das Leben kein bloßes Gehen und Anderswerden, ſondern weſentlich ein ſich ſelbſt gleiches Innere, das aber nach außen zu, in der zeitlichen Vermittlung, ſeinen Gang hat. So auch das Leben der Religion; und von dieſer Betrachtung aus wird ihr Inneres, Bleibendes, als ihr Weſen; ihr Aeußeres, Wechſelndes, als ihre Form begriffen. Aber auch bei dieſem Begriffe iſt die Form nicht ſo von dem Weſen zu ſcheiden, als wenn man dieſes in der Wirklichkeit bloß an ſich haben könnte.

Dieſe Unterſcheidungsweiſe gilt ſogar auch innerhalb des Verſtandesbegriffes einer Religion, ſowohl für jenen erſten als auch für den zweiten Sinn der Unterſcheidung von Weſen und Form. Denn die innere Eigenthümlichkeit einer Religion hat ſich doch nicht ſogleich im Geiſte — im Gedanken und Willen — der Menſchen feſtgeſtellet; es währet einige Zeit bis ſie darin zum Selbſtbegriffe kommt. Bis dahin alſo gibt es noch Schwankungen des Gedankens und des Strebens, auf und ab und nach verſchiedenen Seiten. Iſt nun aber auch eine Religion innerlich als eine beſondere zur Selbſtverſtändigung gelangt, ſo kann dann doch ihre Bewegung nach außen zu noch fortgehen. Denn nicht ſogleich findet ſie das ihr ganz und in jeder Hinſicht entſprechende, ihrer innern Eigenthümlichkeit und in ſo fern ihrem eignen Weſen ganz zuſagende Aeußere. Daher ein Streben zu ihm, und in dieſem Streben eine Mannichfaltigkeit des Verſuchens und des Fortſchreitens, bis es ſich ganz befriedigt findet und ſich nun durch Feſtſetzung des Aeußern abſchließt.

139.

Die urſprüngliche Religionsbewegung.

Es iſt aber doch dieſe Bewegung einer beſondern Religion zu ihrer Form hin, in dieſem und in jenem Sinne, nur ein Streben ſich in bloßer Verſtändigkeit und Aeußerlichkeit feſtzuſtellen,

alſo nur eine Bewegung zu einem Feſten, ja zu einem Starren hin, worin ihr Leben ſelbſt am Ende gefangen und gefeſſelt wird. Ihre Bewegung iſt alſo nicht die aus dem Ewigen hervorgehende Bewegung, die das wahre zeitliche Leben der Religion iſt, und die in dem Vernunftbegriffe der Religion erkannt wird. Denn dieſe wahre Lebensbewegung iſt das Selbſtverwirklichungsſtreben der Religion nach ihrer ganzen Fülle. Sie will ſich nicht einſeitig und unvollkommen verwirklichen; nicht alſo in einer Mannichfaltigkeit, die zu einer ſtarren Gegenſetzung abgeſchloſſener Richtungen und zu einem Beharren und Erſtarren auf niedern, das Leben nur unvollkommen beſeligenden Stufen werden ſoll. Sie will nicht das zeitliche Menſchenleben und ſich in ihm zertheilen: ſondern ſie will die ganze Menſchenlebendigkeit ganz durchdringen und ſie von Gott aus in die rechte Lebenseinheit ſetzen.

Wenn nun dieſe Bewegung der Religion von ihrem ewigen Weſen aus zu ihrer vollen zeitlichen Wirklichkeit die beſondern zeitlichen Religionen als Momente ihres Ganges in ſich trägt: ſo können ſie nicht in abgeſchloſſener Starrheit ſtehen bleiben, wie ſehr ſie auch von einer bloß formalen Verſtändigkeit und einem im Aeußern befangenen Dienſte darin feſtgehalten werden möchten. Sondern wenn ſie ſich, jede beſonders, in ihrer Beſtimmtheit vollendet, und alſo einem zeitlichen Bedürfniſſe genüget haben: ſo muß dann dieſe Beſtimmtheit ſelbſt durch das Fortwirken des ewigen Lebens wieder aufgelöſet werden, um einer höhern Lebensbefriedigung Raum zu machen. Es müſſen demnach die Formen, in denen ſich die endlichen Religionen abſchließen, von dem Weſen der Religion ſelbſt aus durchbrochen werden; ja es muß in jeder beſondern zeitlichen Religion ſelbſt, wenn ſie ſich erſt in ihrer Art vollendet hat, von jenem Weſen aus innerlich das Bedürfniß entſtehen, aus ihrer Beſchränktheit gelöſet und ſo von ihrer Endlichkeit erlöſet zu werden. Es ergibt ſich alſo, daß jenes Verſtandesbedürfniß der Feſtſtellung der Religionsformen dem tiefern Vernunftbedürfniſſe, in welchem ſich das urſprüngliche Lebensbedürfniß der Religion ſelbſt kund thut, weichen muß, auf daß die Religion in dem zeitlichen Menſchenleben zu voller Lebendigkeit gelangen möge; daß alſo dennoch nur das Weſen der Religion das Eine ewig ſich ſelbſt Gleiche iſt, die

Formen aber, wiefern darunter die beſondern Beſtimmtheiten der Religion in ihrer zeitlichen Erſcheinung verſtanden werden, das Zeitliche, alſo Veränderliche ſind.

In der Idee aber der vollen Verwirklichung der Religion wird Weſen und Form als ganz durchdrungen gedacht. Die Form iſt in ihr das volle Daſeyn des Weſens der Religion, von ihm nicht zu unterſcheiden; als ſolches alſo nicht eine beſondere Form ſondern die Form der Religion, und zugleich als das Daſeyn des unveränderlichen ewigen Weſens ſelbſt unveränderlich und ewig. Darum aber iſt ſie doch nicht ein ſtarres Daſeyn, ſondern ein lebendiges, von einer zwar nun nicht mehr unbefriedigt aus ihrem gewonnenen Daſeyn fortſtrebenden, aber innerlichen Bewegung durchdrungenes Lebensdaſeyn; eben darum nicht ein durchhin gleiches und allgemeines Daſeyn, ſondern ein ſolches, welches die unendliche Mannichfaltigkeit des Lebens aus Gott in ſich trägt, und alſo in Allen lebendig, aber in Allen zuſammen von dem einen Grunde und Weſen aus, mit Aufhebung aller Gegenſetzung und Abſcheidung durchaus einſtimmig und dadurch ein lebendiges Ganze. So für die Betrachtung, welche die ganze Zeitlichkeit im Ewigen faſſet.

140.

Eine zeitliche Religion als die volle Erſcheinung der urſprünglichen.

Was denn aber würde von einer Religion gelten, in welcher die Religion nicht mit einer Einſeitigkeit der Richtung oder einer Unvollkommenheit des Grades, ſondern mit ihrem ganzen Weſen und ihrer ganzen Kraft erſchienen wäre? —

Es ſpricht ſich in dieſer Frage der Gedanke einer Religion aus, die als daſeiend in der zeitlichen Wirklichkeit eine zeitliche ſey und doch nicht eine beſondere, in dem Sinne wie dieſe Bezeichnung bisher genommen worden iſt. Als eine Religion zwar würde ſie ſich darſtellen, wiefern ſie unter und neben den beſondern Religionen, in jenem Sinne des Wortes, erſchienen wäre. Aber ſie würde nicht mit gleicher Bedeutung unter ihnen ſtehen, ſondern ihnen vielmehr als eine ſolche gegenübertreten, welche zufolge ihres eigenthümlichen Weſens, die urſprüngliche Religion ſelbſt

mit ihrer ganzen Fülle in ihrer Erſcheinung zu tragen, den Anſpruch macht als die Religion zu gelten. Dieſen Anſpruch würde ſie, zufolge der Kraft aus Gott, die ſie wäre, zeitlich geltend zu machen und ihre volle Bedeutung für den Menſchen zu erweiſen ſtreben, würde ſich alſo von ihrem Eintrittspuncte aus allmählig in dem zeitlichen Daſeyn des Menſchenlebens ausbreiten, um alle Beſonderheit der Religionen der Völker und Zeiten in ſich aufzulöſen, und alle Völker und Geſchlechter der Menſchen ſelbſt zu durchdringen bis zur vollen Geiſtigung und Beſeligung des zeitlichen Menſchenlebens. In dieſem Ausbreitungsſtreben und Ausbreitungsgange würde ſie, die nun zeitlich wirkliche urſprüngliche Religion, doch wieder ihre Geſchichte haben, ihre zweite zeitliche Verwirklichung, in ihr ſelbſt wohl wieder leidend von den Mächten der Zeit, getrübt und entſtellt von Sinnlichkeit und Willkür, bis ſie durch die ihr inwohnende Gotteskraft die Zeitlichkeit ſelbſt beſiegt und verklärt hätte; und in dem Fortgange dieſer ihrer zeitlichen Geſchichte würde ſie ſelbſt, die eine, volle, wahre Religion, einer Mannichfaltigkeit von Beſtimmungen, alſo von beſondern Formen, empfänglich ſeyn. Allerdings aber würden alle als ihre beſondern und endlichen Formen am Ende in ihrer vollen äußern Verwirklichung wo nicht verſchmelzen doch aus dem Gegenſatze treten und ſich in Einſtimmung zu einem lebendigen Ganzen geſtalten. — Das die Antwort auf jene Frage. —

Es ergibt ſich zugleich, daß und wie ſich die hier geſetzte Annahme mit dem Begriffe der Zeitlichkeit überhaupt und mit der Erkenntniß der Beſtimmungen, die ſich aus dem Begriffe der Geſchichtlichkeit als Beſtimmungen aller geſchichtlichen Religionen ergeben haben, vereinigt. Weil nämlich erſtlich das Zeitliche in dem Ewigen ſtehet als deſſen Erſcheinung oder Erweiſung: ſo iſt es möglich, daß es irgendwo und irgendwann von dieſem ſeinem Weſen aus durchdrungen und dergeſtalt verklärt werde, daß ſich vor der in dieſer Erkenntniß ſtehenden Betrachtung das Zeitliche ſelbſt in das Ewige, das nun in ihm mit ſeiner ganzen Fülle erſchienen, zurückgenommen darſtelle. Weil aber zweitens bei dieſer Annahme die Zeitlichkeit des Menſchenlebens doch noch nicht als vollendet, ſondern vielmehr die Religion, die als die vollkommene Religion er-

ſchienen ſey, als die Kraft gedacht wird es zu ſeiner Vollendung hinzuführen: ſo macht die Zeit in ihrem Gebiete, d. i. im Aeußern, ihre Macht und Eigenſchaft ſelbſt an dem in ihr mit ſeiner ganzen Herrlichkeit erſchienenen Ewigen dadurch geltend, daß es 1) in ihr nach außen zu ſogleich eine Zeitgeſtalt annehmen, und daß 2) ſeine ungetheilte Fülle und Kraft, die nun aus ihrer verborgenen Tiefe vorgetreten iſt, doch wieder in dem Hinwirken zu ihrem Ziele, der vollen Heiligung und Beſeligung des Menſchenlebens, dem Looſe alles Geſchichtlichen unterworfen iſt. Obgleich nun, was das Erſte betrifft, eine ſolche Zeitgeſtalt, für ſich betrachtet, als etwas Unvollkommenes erſcheinen muß, ſo verliert doch dieſe Unvollkommenheit als etwas dem erſcheinenden Weſen nur äußerlich Anhaftendes alle ihre Wichtigkeit; ſie verklärt ſich für den, welcher die Urfülle des Göttlichen erkennet, die ſich in ihr erweiſet. In dem Zweiten aber dienet die Zeit nur der weitern Verherrlichung des Ewigen, ſeiner Verherrlichung im Aeußern, da ſein Ausbreitungsgang nichts anderes iſt als die Bewegung durch welche es ſich das zeitliche Menſchenleben ganz gewinnet, alſo der Erlöſungsgang des Menſchengeſchlechts. Da nun die zeitliche Erlöſungswirkſamkeit das Weſen der Religion in ihrer Erſcheinung iſt: ſo ergibt ſich zugleich die Bedeutung der Religion, welche ſich als die Religion ſelbſt darſtellt und erweiſet. Sie iſt die Mitte, in welche die frühere Vereinzelung der Religionsgeſchichte eingeht, und welche ſelbſt ſich als die zeitliche Verwirklichung des vollen Weſens der Religion darſtellt, das ſich in ihr zu einem von ihm aus lelebendig einſtimmigen Ganzen ausgeſtaltet.

Es ergibt ſich zugleich aus dieſen Betrachtungen, daß die Annahme einer geſchichtlichen Religion als der vollkommenen nicht deßwegen unzuläſſig iſt, weil dadurch dem unendlichen Fortſchreiten des Menſchengeiſtes Grenzen geſetzt würden die er nicht dulden könne. Denn der wahre Begriff des unendlichen Fortſchreitens des Menſchengeiſtes iſt der Begriff ſeiner Selbſtvollendung in der Wirklichkeit. Da aber ſeine Selbſtvollendung zugleich die Vollendung, die Erfüllung, ſeiner Zeit iſt: ſo tritt mit ihr ſein Streben befriedigt in ſein Weſen zurück. Die Zuverſicht, zu dieſer vollen Befriedigung zu gelangen, gewinnet er, wenn in ſein zeitli-

ches Fortſtreben ſelbſt von deſſen Grunde aus die Kraft des Ewigen alſo eingetreten iſt, daß ſie nun ſelbſt durch ihre Wirkſamkeit in der Zeit ihn aus der Macht der bloßen Zeitlichkeit, als eines ſtets befriedigungsloſen Strebens, erlöſet. Nicht gehemmt alſo oder unterbrochen findet er durch dieſe Annahme ſein Streben, ſondern ſeiner Bedeutung und ſeines Erfolges verſichert.

141.

Ob ſich die Religion zeitlich vervollkommnen könne und müſſe.

Die Beantwortung dieſer Frage ergibt ſich aus den bisherigen Erörterungen. Es iſt nämlich in dieſer Hinſicht zwiſchen der Religion an ſich und ihrer Erſcheinung zu unterſcheiden. Die Religion an ſich wird entweder als die urſprüngliche Religion gedacht, und iſt als ſolche das ewige Weſen aller Religion, folglich eine und dieſelbe für alle Zeit; ſie kann ſich alſo nicht vervollkommnen. Oder ſie wird als die Religion in ihrer vollen Wirklichkeit, als die zeitlich vollendete Religion, gedacht, womit alſo zugleich der Gedanke einer weitern Vervollkommnung aufgehoben iſt. Wohl aber läßt ſich's denken, daß ſich die Religion in dem Uebergange und Fortgange aus ihrer Urſprünglichkeit zu ihrer zeitlichen Vollendung, alſo in ihrer Erſcheinung, vervollkommne. Zwar wenn die Religion ſelbſt irgendwo und irgendwann mit ihrer ungetheilten Fülle in die Zeit eingetreten wäre, ſo könnte dieſe Religion, als die Religion ſelbſt, ihrem Weſen oder ihrer Bedeutung nach betrachtet, nicht vollkommener werden, nämlich eben darum nicht, weil ſich in ihr, zufolge der Annahme, das vollkommene Weſen der Religion zeitlich erweiſet. Doch wäre ſie in ſo fern als ſie ſich in irgend einem Zeitabſchnitte des zeitlichen Menſchenlebens noch nicht ganz ermächtigt hätte, alſo in ihrer Verbreitung, ihrer zeitlichen Geſchichte, ihrem Kampfes- und Siegesgange betrachtet, der Vervollkommnung bis zur völligen Beſiegung der ihr zeitlich entgegenſtehenden Mächte fähig.

Jede beſondere Religion aber, als eine ſolche begriffen, die nur eine beſondere Richtung oder Stufe der Religion ſey, iſt eben als ſolche an ſich mangelhaft und darum in ihrem Daſeyn endlich. Sie wird aus dieſer Beſchränktheit und Endlichkeit herausgehoben

und erlöſet, wenn ſie in die Religion, die ſich als die Religion ſelbſt erweiſet, aufgelöſt wird. — In einem andern, relativen Sinne des Vervollkommnens vervollkommnet ſich eine ſolche Religion während ihres endlichen Daſeyns dadurch, daß ſie ſich in ihrer Art, alſo in ihrer Beſonderheit, auszubilden ſucht. Ihre Vollendung ſelbſt ſelbſt iſt dann ihre Auflöſungsreife. Das gilt auch von den beſondern Geſtalten, welche die Religion, die ſich ihrem Weſen nach als die vollkommene erweiſet, in ihrem Ausbreitungsgange zeitlicher Weiſe annimmt, wiefern ſie ſich als beſondere Religionen im Gegenſatze gegen einander feſtzuſtellen ſuchen.

Endlich iſt die Religion der Vervollkommnung fähig, wenn ſie als die zeitliche Wirkung ihrer ſelbſt in dem Leben der Menſchen, wie fern ſich ihre fortgehende Wirkſamkeit in einer Mannichfaltigkeit von Stufen der Erleuchtung des Verſtandes und der Läuterung und Heiligung des Willens und des Handelns erweiſet, betrachtet wird.

142.

Verhältniß des Begriffes der Religion zu den Begriffen geſchichtlicher Religionen. a) In wiſſenſchaftlicher Betrachtung.

Die Begriffe ſtehen zu einander wie das was in ihnen begriffen wird. Wie nun die beſondern geſchichtlichen Religionen in der urſprünglichen Religion ſtehen als ihre zeitlich beſtimmten Erſcheinungsweiſen und Erſcheinungsſtufen: ſo ſtehen auch ihre Begriffe, alſo die beſondern Religionslehren, in dem Begriffe der urſprünglichen Religion. Und wie die urſprüngliche Religion das Grundweſen jeder beſondern Religion iſt, obgleich in keiner ganz ſondern nur in einer gewiſſen Beſtimmtheit vorgetreten: ſo iſt der Begriff der urſprünglichen Religion der Grundbegriff jeder beſondern Religionslehre und als ſolcher in ihr enthalten. Sie ſelbſt aber iſt nicht dieſer Begriff an ſich ſondern dieſer Begriff mit einer Beſtimmtheit, in welcher ſich ihre Beſonderheit ausdrückt.

Daraus folgt 1) daß die philoſophiſche Religionslehre, als der Begriff der Religion, nicht eine unter den beſondern geſchichtlichen Religionslehren ſeyn und niemals als eine beſondere, kirchlich feſtgeſtellte Lehre im Gegenſatze gegen andere geltend werden kann. Denn da ſie auf das Urſprüngliche aller Religion geht, um es an ſich zu erfaſſen:

ſo enthält ſie nur das was das Eine, das Weſen, in allen geſchichtlichen Religionslehren iſt. Sie iſt alſo eben darum nicht ſelbſt eine beſondere Religionslehre, weil ihr Inhalt und Gegenſtand keine beſondere Religion iſt. Es widerſpricht demnach dem Begriffe der Vernunftreligion, anzunehmen, daß ſie als eine beſondere Religion und Religionslehre in der Menſchengeſchichte auftreten und eine beſondere Kirche gründen könne. — Wie ein ſolches Streben, den Widerſpruch in ſich tragend, nur aus Unverſtand hervorgehen könnte und ſich ſelbſt vernichten müßte: ſo iſt es auf der andern Seite ungereimt, der philoſophiſchen Religionslehre zum Vorwurf zu machen, daß ſie nicht kann was ihrem Weſen widerſpricht und was ſie alſo; wenn ſie ſich ſelbſt verſteht, auch nicht wollen kann.

Es folgt 2) daß jede beſondere Religionslehre, wenn ſie nicht bloß einer oberflächlichen Form nach, ſondern in Wahrheit wiſſenſchaftlich, alſo gründlich, ſeyn will, den Begriff der Religion nicht bloß als einen Begriff unter und neben andern Begriffen, ſondern als das was ihr in dem Urſprünglichen des Geiſtes Haltung gibt, in ſich haben muß; ſo wie die beſondere Religion ſelbſt, wenn und wiefern ſie in Wahrheit Religion iſt, von der urſprünglichen Religion als dem auch in ihr lebendigen Weſen aller Religionen beſeelet wird.

Wie aber verhält ſich der Begriff der Religion zu dem Begriffe der geſchichtlich gewordenen Religion ſelbſt? — Verſteht man darunter die vollendete geſchichtliche Religion, ſo würde wie in ihr die Religion ſelbſt ſo in ihrer Erkenntniß, ihrem Begriffe, der Begriff der Religion ſeine volle Entwicklung gefunden haben, ganz in ihm lebendig. Verſteht man aber darunter die zwar mit ihrem ganzen Weſen in die Zeit eingetretene, in dem zeitlich mannichfaltigen Menſchenleben aber noch nicht ganz verwirklichte Religion: ſo wäre in der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß dieſer Religion die Erkenntniß ihrer innern Vollkommenheit der Begriff der Religion ſelbſt, ohne eine beſondere Beſtimmtheit wodurch er in Einſeitigkeit verſetzt wäre. Die Religionslehre dieſer Religion wäre alſo nur ſo von dieſem Begriffe verſchieden, daß ſie ihn in den geſchichtlichen Beziehungen befaſſete, worin und womit da die ewige Religion nach ihrer ganzen Fülle zeitlich geworden. Und wenn in dem Gemüthe

des Menſchen, der durch dieſe Religion beſeligt wird, das äußerlich Unvollkommene, welches ſich in ihr den einzelnen Zeiten ihrer Geſchichte vereinigt, im Glauben an die Göttlichkeit und an die Vollkommenheit ihres Inhalts vernichtet oder verkläret wird: ſo wird durch die Wiſſenſchaft als durch die innere Klarheit des Glaubens von der Tiefe des Geiſtes aus der Glaube ſelbſt gegen die Ergebniſſe einer Kritik des Geſchichtlichen als eines bloß Geſchichtlichen und demnach aus dem Geiſte Herausgeſetzten innerlich geſchützt und gehalten. —

Man ſoll alſo das Philoſophiſche und das Geſchichtliche in der wirklichen Religionserkenntniß nicht auseinander halten, noch weniger in Gegenſatz ſtellen, ſondern vielmehr durchdringen, auf daß jenes nicht der nothwendigen Vermittlung zur Wirkſamkeit im zeitlichen Leben entbehre, dieſes aber nicht aus dem Geiſte herausgeſetzt werde, von welchem aus allein es lebendig iſt. Dieſe Durchdringung erfolgt von ſelbſt, wenn man nur die Religion, in der man lebt, recht von Grunde aus zu erkennen ſtrebt, d. i. wenn man ſich nur des wahren Weſens derſelben aus der Tiefe des Geiſtes her, der ſich in ihr offenbaret und in ihr wirkſam iſt, zu ermächtigen ſucht.

143.

b) In der Zeit.

So verhalten ſich der Begriff der Religion und die Begriffe geſchichtlicher Religionen in wiſſenſchaftlicher Betrachtung. Anders verbinden ſie ſich in der Zeit, nämlich wiefern auch die philoſophiſche Religionslehre ein geſchichtliches Erzeugniß des menſchlichen Nachdenkens iſt. In dieſem zeitlichen Verhältniſſe aufgefaßt, ergibt ſich:

1) Die geſchichtlichen Religionslehren ſind älter. Denn da die Religion ſelbſt geſchichtlich wird, ſobald nur Menſchen als Menſchen leben: ſo macht ſie ſich auch alsbald durch Vorſchriften und Lehren geltend, aus deren Vereinigungen und Scheidungen geſchichtliche Religionslehren hervorgehen. Es iſt aber ſchon ein hoher Grad von Freiheit des Denkens nothwendig, auf daß der Menſch darüber ſinnen möge, was wohl in ſeinen frommen Ge-

fühlen, Beſtrebungen und Ahnungen, und in den daraus hervorgegangenen Vorſchriften und Lehren, das Urſprüngliche, Weſentliche, und als ſolches das innerlich Eine in allen geſchichtlichen Religionen ſey.

2) Der Begriff der Religion überhaupt, alſo die philoſophiſche Religionslehre entwickelt ſich a n und von einer Seite her auch wohl a u s den geſchichtlichen Religionslehren. Denn alle Wiſſenſchaft, alſo alles abſichtliche Suchen und frei bewußte Finden des Urſprünglichen, ſetzt voraus, daß das Leben in ſeiner Entwicklung ſchon zu einigem Reichthum des Bewußtſeyns gelanget ſey. Dann erſt kann es anhalten in ſeinem Aufnehmen, und zu ſich ſelbſt einkehren, und über dem Erworbenen ſinnen. So auch in der Religion. Der Menſch muß ſchon unabſichtlich zu einiger Fülle des unmittelbaren Religionsbewußtſeyns gelanget ſeyn, ehe das Bedürfniß in ihm entſtehen kann, dem was er ſo wie ein Gegebenes beſitzt bis in ſeinen Grund und Urſprung nachzuforſchen, um es nun auch zu ſeinem freien, geiſtigen Lebenseigenthum zu machen. Iſt aber dieſes Bedürfniß einmal rege geworden, ſo ergeht dann die Anregung und Aufforderung von dem zeitlich Beſtehenden, dem Geſchichtlichen, der Religion aus immer von Neuem fort, bis es dem Menſchen endlich gelungen iſt, ſich darüber in Klarheit zu ſetzen. Hat ſich nun in ſeiner Religion das Weſen der Religion nur nach einer Seite zu erwieſen: ſo wird ſein urſprüngliches Religionsbewußtſeyn von ihr aus auch nur eine einſeitige Entwicklungsanregung empfangen. Doch kann ſich ihm auch ſo die Ahnung des vollen Weſens der Religion aus der Tiefe ſeines Geiſtes zu einem unbeſtimmbaren Grade von Bewußtſeynsklarheit erheben, wenn nur jene einſeitige Anregung in Wahrheit von der Religion ſelbſt ausgeht. Trägt aber ſeine geſchichtliche Religion das volle Weſen der urſprünglichen Religion in ſich: ſo wird ſein Geiſt, wenn er nicht etwa von einer beſondern Form der zeitlichen Geſchichte dieſer Religion befangen wurde, von der Religion ſelbſt, die ſich ihm da mit ihrer ganzen Tiefe und Fülle darſtellt und vorſtellt, zur vollen Erkenntniß angeſprochen und aufgefordert. Und indem er nun auf dieſe Weiſe zu einer nicht einſeitigen Erkenntniß der Religion gelanget: ſo entſteht ihm alſo, von dieſer Seite her betrachtet, der

volle Begriff der Religion aus dieſer geſchichtlichen Religion, aber doch nicht von ihr allein aus als nur von außen her, und nicht als von einem Aeußern und bloß Geſchichtlichen — denn das iſt vielmehr, bloß als ſolches, das Dunkele — ſondern zugleich aus der eignen innern Lebenstiefe, aus dem Lebensgeiſte, der den ihm da in dem Geſchichtlichen vortretenden und ihn anſprechenden Geiſt verſteht.

3) Der Begriff der Religion, alſo die philoſophiſche Religionslehre wendet ſich, nachdem er zu einiger Selbſtſtändigkeit gelanget iſt, zu den geſchichtlichen Religionslehren hin um ſie zu prüfen. Er wendet ſich zu ihnen um nachzuſehen, ob und wiefern in den da aufgeſtellten Lehren und Geboten das urſprüngliche Verhältniß Gottes zu der Welt und dem Menſchen ſich ausgeſprochen und wirkſam erwieſen habe. Anerkennen wird er die urſprüngliche Wahrheit alles deſſen was ihm da als des Urſprünglichen Offenbarung und Erweiſung entgegen kommt. Unterſcheiden wird er das Weſentliche von der zeitlichen Form; wird es aber nicht von ihr ſcheiden, alſo auch nicht alles Zeitliche verwerfen, ſondern nur das was ſich ſelbſt von dem Weſentlichen der Religion ſcheidet, das Unlautere, Unpaſſende und Abgeſtorbene. Fände er die dem Inhalte nach vollkommene zeitliche Religion, ſo würde dieſe Prüfung die Selbſtverſtändigung des Menſchen über ihre Vollkommenheit ſeyn.

Anm. Es ergibt ſich der Begriff der Philoſophie einer geſchichtlichen Religion. Sie iſt die Erkenntniß, ob, wiefern und wie der urſprüngliche Geiſt der Religion in ihr gewaltet hat oder noch waltet.

Zweiter Unterabſchnitt.

Der Begriff der Kirche.

144.

Der Begriff der Kirche überhaupt und der Begriff einer Kirche.

Sobald die Religion in dem Zuſammenleben der Menſchen eine einigermaßen feſte Geſtalt annimmt, ſobald entſteht die Kirche. Sie bildet ſich aus innerer Nothwendigkeit. Denn ohne eine Daſeynsform würde die Religion im zeitlichen Leben der Menſchen verſinken oder zerfahren. Die Kirche iſt alſo kein Werk der Beliebigkeit, bedarf aber, wie Alles was im zeitlichen Menſchenleben aus dem Geiſte kommt, der freien Haltung im Aeußern. Was die Kirche bildet, ſie von ſich aus hinausſtellt, das iſt die Religion ſelbſt in ihrer zeitlichen Verwirklichung. Es iſt alſo die Kirche, obgleich an ſich betrachtet ein Aeußeres und Zeitliches, aus dem Innern und Ewigen entſprungen, und hat in ihm ihren Grund und aus ihm ihr Weſen. Der ganz allgemeine Begriff der Kirche iſt alſo der Gedanke der Daſeynsform der Religion im zeitlichen Miteinanderleben der Menſchen.

Es beſtimmt ſich dieſer Begriff zunächſt zu dem Begriffe einer Kirche, als einer beſondern, von dem Begriffe einer Religion aus. Eine Kirche nämlich im weitern Sinne iſt, nach ihrem Urſprunge von der Religion aus betrachtet, die Form, in welcher ſich eine Religion im Zuſammenleben der Menſchen darſtellt und feſtſtellt. Darſtellen und feſtſtellen aber kann ſich in ihr theils die Religionsüberzeugung, theils die Gottesverehrung. Die Religionsüberzeugung, die in einer Kirche herrſcht, iſt der Glaube dieſer Kirche; er ſpricht ſich aus in ihrer Lehre. Die Gottesverehrung ſtellt ſich dar in einem Inbegriffe von Handlungen und Gebräuchen, welche der Ausdruck der Religion als Frömmigkeit ſind, und ihrerſeits die Belebung derReligion im Menſchen zum Zwecke haben. — Eine Kirche wird alſo enthalten 1) eine gemeinſchaftliche Lehre. Sie kann ſich feſtgeſtellt haben in einer Lehrſchrift, welche dann das Religionsbekenntniß iſt, und als die Lehre dieſer Kirche, in ihrer Verſchiedenheit von andern, ihr Symbol heißt. 2) Eine gemeinſchaftliche Gottesverehrung, welche, in ihrer Äußerlichkeit auf-

gefaßt, der Gottesdienſt heißt. Es iſt aber die Lehre und der Gottesdienſt einer Kirche nicht ſcharf von einander zu ſcheiden; es kann ſogar einer dieſer beiden Beſtandtheile ſo ſehr in einer Kirche vorherrſchen, daß er den andern ganz in ſich aufnimmt.

Von der Seite der Menſchen aus, die in der Kirche vereinigt ſind, aufgefaßt kann man die Kirche überhaupt als die Gemeinſchaft der zur Verwirklichung des Zweckes der Religion im zeitlichen Menſchenleben vereinigten Menſchen erklären, und eine Kirche als die Gemeinſchaft derjenigen Menſchen, die zu demſelben Religionsbekenntniſſe und derſelben Weiſe der Gottesverehrung vereinigt ſind. Darin nun kann Vieles, ja es können alle äußern Beſtimmungen als ſolche, von der Freiheit dieſer Menſchen, d. i. von ihrem Denken und Wollen aus, verordnet und feſtgeſtellt worden ſeyn. Ganz in das Oberflächliche aber und das Aeußere würde man den Begriff der Kirche verrücken, wenn man annehmen wollte, daß dabei die Freiheit in keiner urſprünglichen Lebensnothwendigkeit geſtanden habe, wenn man alſo von dem innerlichen Urſprung der Kirche abſehen, und ihre Entſtehung ſo ganz auf den Boden der menſchlichen Willkür ſtellen wollte, daß man unter einer Kirche eine Geſellſchaft von Menſchen verſtände, die ſich zu einem gewiſſen Religionsbekenntniſſe und einer gewiſſen Weiſe der Gottesverehrung ſo vereinigt hätten, daß ſie es auch hätten laſſen können, weil keine innere Nothwendigkeit dazu vorhanden geweſen ſey.

145.

Die Lebendigkeit der Kirche.

Nach ihrem Weſen, oder aus ihrem Urſprunge, aus der Religion als der Wirkſamkeit des Verhältniſſes Gottes zum Menſchen in dem zeitlichen Menſchenleben, begriffen iſt alſo die Kirche überhaupt die Wirkung der Religion. In der Wirkung aber oder in dem Aeußern erweiſet ſich, wenn von einem Lebendigen die Rede iſt, das Wirkende, das Innere, und findet zugleich in ihm ſeine Haltung. So auch die Religion in der Kirche. Die Kirche geht aus der Religion hervor; die Religion aber iſt das Wirken des göttlichen Lebens in dem zeitlichen, darum alſo iſt auch die Kirche kein ſtarr hingeſtelltes Werk als ein Erzeugniß der Willkür

oder des bloßen Verſtandes, ſondern ein immer aus urſprünglichem Geiſtesgrunde Lebendiges, im Innern ſtets ſich ſelbſt gleich, nach außen zu bewegt und wandelnd.

Darum ſoll ſich keine beſondere Kirche, um ſich als eine beſondere im Gegenſatze gegen die andern beſonderen feſtzuſtellen, zu dem einſeitigen Beſtreben hinreißen laſſen, ihr Religionsbekenntniß mit der größten Schärfe ſo zu beſtimmen und ihm zugleich die Geltung für ihre Mitglieder zu geben, daß darin die Religionsüberzeugungen derſelben für immer gebannet würden. Das wäre ein Frevel an dem Heiligſten des Lebens. Auch würde ſie ſich dadurch ſelbſt innerlich zerſtören. Denn da ſich doch der Geiſt in die Länge nicht feſſeln läßt, und da alſo durch ſein Wirken in der Gemüthern der Einzelnen bald wieder eigenthümliche Entwicklungen des Religionsbewußtſeyns erfolgen und auch endlich vortreten würden: ſo müßten dann, zufolge des Fortwirkens jener einſeitigen Verſtändigkeit, dieſe verſchieden geſtalteten Religionsüberzeugungen ſich wieder in beſondern Religionsbekenntniſſen ausſprechen und feſtſtellen. Eben damit aber würde jene eine beſondere Kirche zu mehrern beſondern Kirchen auseinander treten, und dieſes Scheidungsſtreben würde wieder in jeder dieſer beſondern Kirchen fortwirken, bis zur atomiſtiſchen Auflöſung hin. Es muß vielmehr, auf daß das Weſen der Religion in einer Kirche lebendig bleiben möge, der Widerſtreit der Verſtandesforderung, die auf Beſtimmtheit durch Feſtſetzung geht und durch einſeitige Herrſchaft zur Tyrannei über die Gewiſſen wird, mit der Forderung der Freiheit der Religionsüberzeugung von der Vernunft aus ſo verſöhnt werden, daß das Gemeinſame der Kirche in Lehre und Gebrauch auf der einen Seite zwar die individuellen Geiſter vor dem beliebigen Schwärmen und dem Zerfahren bewahre und ihnen Haltung und Einigung gebe, auf der andern aber die zeitliche Entwicklung des Geiſtes der Religion in der Gemeinſchaft der Einzelnen nicht hemme, ſondern ihr vielmehr einen fortwährend entſprechenden Ausdruck darbiete. Und dies wird es, wenn es ſich nicht ſo ſehr von außenher, in Gegenſetzung, als vielmehr von dem Innern, von der Religion ſelbſt aus geſtaltet hat und fortwährend geſtaltet.

146.

Zweck und Mittel der Kirche. Beruf der Lehrer und Geiſtlichen.

Die Kirche ſoll dem Weſen der Religion in dem zeitlichen Zuſammenleben der Menſchen Geſtalt und Haltung geben. Das Weſen der Religion aber iſt das Wirken des Geiſtes Gottes in dem Menſchenleben, und ſeine Wirkung iſt die Gotteserkenntniß und die Frömmigkeit. Das alſo ſoll die Kirche nicht hemmen oder dämpfen, ſondern ausdrücken und fördern. Sie ſoll es ausdrücken und fördern durch gemeinſchaftliche Handlungen der Frömmigkeit, durch Hinwendung des Gemüthes zu Gott, durch Erweckung und Belebung des frommen Gefühles, durch den gemeinſchaftlichen Ausdruck der Gemüthserhebung und Begeiſterung, durch Belehrung, Warnung und Aufforderung, durch Ermuthigung zu guten Vorſätzen und Stärkung zu ihrer Ausführung. Dazu dienen ihr vorzüglich theils das Wort, geſchriebenes und geſprochenes, theils heilige Gebräuche. Beide müſſen der Sache und zugleich dem Gemüthe der Menſchen angemeſſen ſeyn, auf daß ſie ausdrücken und bezeichnen, was ſie ausdrücken und bezeichnen ſollen, und auf daß ſie wirken mögen, was ſie wirken ſollen. Darum muß das Wort gedacht und gelehrt, und der Gebrauch geordnet und geleitet werden von einſichtigen und frommen Mitgliedern der Kirche, welche von dem Geiſte aus des Wortes und der Handlung mächtig ſind, alſo auch das geltende Wort und den eingeführten Gebrauch verſtehen, und beide in fortwährender Wirkſamkeit auch dadurch zu erhalten wiſſen daß ſie ſowohl das menſchliche Gemüth überhaupt als auch insbeſondere das zeitliche Bedürfniß ihrer Gemeinen erkennen. Sie ſind die Lehrer und Geiſtlichen der Kirche, weil ſie in ihr die Geiſtigern ſind. Durch ihre höhere Geiſtigkeit ſind ſie zu ihrem Amte berufen, und durch ihren Beruf zu höherer Geiſtigkeit geweihet. Sie ſollen die Wiſſenſchaft deſſen haben was in der Gemeine Glaube iſt, auf daß ſie den Glauben in den Geiſt emporzuſetzen und ſo zu läutern und zu befeſtigen vermögend ſeien. Nicht bergen alſo ſollen ſie den Sinn des Wortes, nicht verhüllen die Bedeutung des Gebrauches; ſollen nicht jenen und

dieſes als ein Aeuſſeres darbieten deſſen Inneres dem Volke unvernehmlich ſey: ſondern offenbaren und enthüllen ſollen ſie den Geiſt der in beiden das Weſen iſt, auf daß er immer mehr erleuchtend und heiligend auch in die Seelen der andern Glieder der Gemeine eintrete. Denn nicht Geheimniß ſondern Offenbarung ſoll in der Kirche ſeyn. Verhüten ferner ſollen die Lehrer und Geiſtlichen, daß ſie ſelbſt als ſchon durch die Aeuſſerlichkeit ihres Berufes, insbeſondere als die Verwalter heiliger Geheimniſſe, in ein näheres, mehr unmittelbares Verhältniß zu Gott geſetzt und als ſolche, durch welche erſt die Uebrigen, das Volk, als die Laien, zu Gott kommen könnten, angeſehen werden. Denn Gott iſt jedem Menſchen als ſolchem gleich nahe; und jeder iſt geweihet in welchem der Geiſt aus Gott lebendig iſt. Der Geiſt aber wird nicht gebunden in ſeiner Wirkſamkeit durch Aeuſſeres, und läßt ſich nicht feſſeln an irgend etwas durch die Willkür der Menſchen. Noch weniger dürfen ſie ſelbſt ſolchen Dünkel in ſich aufkommen laſſen und hegen.

Verhüten auch ſollen ſie 1) daß das Wort und der Gebrauch als etwas an ſich Heiliges, und daß das Sprechen des Wortes und das Begehen des Gebrauches als etwas an ſich Gott Wohlgefälliges angeſehen werde; 2) daß dem Worte und dem Gebrauche als bloß äußern Dingen geheime Kräfte und Wirkſamkeiten zugeſchrieben werden; 3) daß das Wort und der Gebrauch die ſinnliche Einbildungskraft mehr als die Vernunft beſchäfftige und einnehme. Denn beide ſollen durch den Geiſt, deſſen Ausdruck ſie ſind, auf den **Geiſt** der Gemeine wirken und durch ihn auf ihr zeitliches Leben. Zuwirken alſo mag auch die Kunſt zur Förderung der Andacht und Erbauung, aber nur wiefern ſie ſelbſt in Art und Grad dem Zwecke der Lebensgeiſtigung dienet. — So ſoll die Gemeine insgeſammt und jedes Mitglied insbeſondere Gott geweihet werden durch die Erleuchtung und Heiligung, die das Leben der Religion in ihr iſt; und dieſe Weihung — die Weihung alſo von dem Geiſte Gottes aus — ſoll ſich auch in der Begehung des heiligen Gebrauches darſtellen, auf daß er, an ſich nur Symbol, durch den Glauben, d. i. durch die Gewißheit von dem was ſeine geiſtige Lebensbedeutung iſt,

das innere Erleben deſſen was er bedeutet in der Seele des Begehenden wirke.

147.

Begriff der Kirchenzucht und der Kirchengewalt.

Ueberhaupt: Streben müſſen alle Mitglieder der Kirche, daß immer mehr der Geiſt aus Gott in ihr lebendig werde. Ihm kann Raum gemacht werden durch die Zucht, in welche die Sinnlichkeit genommen wird. Dazu, und zur Aufrechthaltung der Ordnung in dem Gottesdienſte ſo wie zur Beſorgung der weltlichen Angelegenheiten der Kirche, die Kirchengewalt. Sie iſt mehrerer Formen fähig. In keiner aber ſoll ſie die Anmaßung haben, den Geiſt ſelbſt dämpfen zu wollen. Sie ſoll alſo nicht durch Zwang auf die Gemüther zu wirken ſuchen, die Gewiſſensfreiheit antaſtend, im Widerſtreite mit dem wahren Leben der Kirche, welches die Freiheit aus Gott iſt. Das Leben aber der Freiheit aus Gott iſt die Liebe. Sie kennt nicht die Feindſchaft und die Gewalt; ſie will die Seelen nicht von außen her engen und zwängen, ſondern von dem Innerſten aus beleben. — Dieſes Leben ſoll die Kirche in ſich bewahren und nähren, auf daß es immer reiner und voller von dem Urgeiſte aus ſich in ihr ausbreite. Dann und nur dann wird das Reich Gottes in ihr mächtig.

Darum ſoll jede zeitliche Kirche das was das Weſen, was die Religion in ihr iſt, immer mehr emporzuheben ſtreben, auf daß alles, was in ihren zeitlichen Beſtimmungen falſch iſt, allmählig ausgetrieben, das Einſeitige aber und Beſchränkte, wenn gleich vielleicht zeitgemäß Entſtandene, nach ſeinem guten Werthe gewürdiget, aber nicht für alle Zeiten feſt und ſtarr gehalten, ſondern von dem Geiſte aus, der das Weſen der lebendigen Religion iſt, erweitert und in Freiheit geſetzt werde. Dazu ſoll Jeder in der Kirche mitwirken; und ſolches beſonnenes Streben, wenn es die Kirche durchdringet, iſt das rechte kirchliche Leben. Keinesweges aber ſoll man der erkannten zeitlichen Unvollkommenheit ſeiner Kirche wegen ſich ſogleich dünkelhaft von ihr ausſondern.

Wenn jenes Streben in einer Kirche allgemein wird und

durch ſtete Kräftigkeit und Beſonnenheit wachſenden Erfolg hat: ſo wird ſie immer mehr aufhören eine beſondere Kirche zu ſeyn, wird immer mehr die Kirche ſelbſt werden. Denn es wird dann durch das Wirken des Geiſtes der Religion die Erſtarrung der beſondern Kirche eben dadurch verhütet, daß ſie ſelbſt, als ſolche, ſobald ihre Beſonderheit zur Beſchränkung und Hemmung des Geiſtes zu werden droht, allmählig aufgelöſet, wenigſtens aus der Gegenſetzung gelöſet wird, in der ſie als eine beſondere zeitliche Kirche andern Kirchen gegenüber ſtand.

148.

Die eine und allgemeine Kirche.

Solche Auflöſung oder Löſung wäre der Kirche nicht nöthig, welche die Religion ſelbſt nach ihrem ganzen Weſen in ſich trüge und eben darum keine beſondere Kirche unter den andern wäre. Sie hätte ſich nur immer mehr in dem zeitlichen Zuſammenleben der Menſchen zu entwickeln und es immer mehr in ſich aufzunehmen. Dieſe Entwicklung aber und Ausbreitung durch das Leben der Menſchen müßte, um wahre Vervollkommnung zu ſeyn, von dem Wirken des Geiſtes in ihr ausgehen, welcher der Geiſt der Religion iſt. In dem Grade als ſich dieſer Geiſt, und mit ihm die Religion ſelbſt, in dem zeitlichen Zuſammenleben der Menſchen verwirklicht; in demſelben Grade wird ſich auch die Daſeynsform der Religion, die Kirche, vervollkommnen. Und wenn ſich die Religion ſelbſt ganz verwirklicht hätte, ſo wäre auch die vollendete Kirche da. Sie wäre die eine und allgemeine Kirche, und würde alle die beſondern zeitlichen Kirchen, und alle die beſondern Kirchenformen, zu welchen ſich die Kirche, welche das ganze Weſen der Religion in ſich trüge, in ihrem zeitlichen Ausbreitungsgange geſchieden hätte, gelöſet aus ihrer Beſchränktheit und ihren Gegenſätzen in ihre Einheit aufgenommen haben. In ihr würden alle Menſchen, als ſelbſtſtändige Glieder eines lebendigen Ganzen, leben das Leben aus Gott, alle einig im Geiſte und in der Liebe, und doch jeder in lebendiger Eigenthümlichkeit ſo wie in ihm das Menſchenleben aus Gott lebendig geworden. — So beſtehet in der Idee der vollen

Menſchenlebendigkeit die Eigenthümlichkeit der Religion jedes Menſchen mit dem Leben in der einen Kirche, welche nicht als eine nur umfaſſende ein allgemeiner Gedanke, ſondern als die Idee der Kirche die allgemeine iſt.

149.

Die ſeligmachende Kirche.

In und mit der vollkommenen Kirche wäre alſo die Religion ſelbſt ganz verwirklicht. Das Leben in ihr, das kirchliche Leben, hätte dann nicht mehr den Zweck, die Religion gegen die ihr feindlichen Mächte in der Zeitlichkeit zu halten und zu fördern: ſondern es wäre nur die Erweiſung, der Ausdruck der Religion in ihrer vollen Lebendigkeit. Die Kirche wäre dann das Reich Gottes ſelbſt, das nun mit ſeiner ganzen Herrlichkeit auf der Erde erſchienen wäre; und ſo trüge ſie mit der Heiligung zugleich die Beſeligung der Menſchen in ſich.

Die vollkommene, alſo auch ſeligmachende Kirche — wird ſie in einer beſtimmten Zeit des Menſchenlebens eintreten? — Das anzunehmen widerſtreitet dem Begriffe einer beſtimmten Zeit. Aber dem Weſen, der Kraft nach iſt ſie immer in und mit der Religion ſelbſt da, und trägt Alle in ſich deren Seelen von der heiligenden und beſeligenden Wirkſamkeit der Religion durchdrungen wurden. Ja auch alle beſondere Kirchen trägt ſie in ſich die ſich nicht durch feindliche Gegenſetzung in Starrheit geſetzt und abgeſchieden haben, ſondern als lebendig eigenthümliche Erzeugniſſe des Geiſtes der Religion von dem Leben der Freiheit und der Liebe aus Gott beſeelet ſind.

Wiefern aber die Kirche und die Religion verſchieden ſind: ſofern iſt es nicht die Kirche als ſolche, was die Menſchen ſelig macht, ſondern die Religion in der Kirche. Sie iſt es die den Menſchen erlöſet und durch die Erneuerung ſeines Lebens aus Gott ihn beſeliget. Nur in ſofern alſo beſteht der Begriff der ſeligmachenden Kirche, als die Kirche die Religion in ſich hat. — So tritt der Begriff der Kirche in den Religionsbegriff zurück. Die wahre und beſeligende Kirche iſt die Lebendigkeit der Religion ſelbſt, nach ihrer Erſcheinung betrachtet; und jede Kirche

iſt in ſofern wahr und in dem Grade ſeligmachend, als die Religion in ihr lebendig iſt.

Anmaßung aber iſt es, wenn eine zeitliche Kirche als eine beſondere die alleinſeligmachende zu ſeyn vorgibt. Denn das iſt nur die Kirche der Idee nach, und ſie iſt es darum weil in ihr das Weſen und die Form der Religion nicht verſchieden, weil ſie die volle Wirklichkeit der Religion ſelbſt iſt. Auch die zeitliche Kirche zwar könnte ſich ſo nennen, welche das volle Weſen der Religion und demnach die Kraft der vollen Beſeligung der Menſchen in ſich hat, im Gegenſatze gegen die beſondern Kirchen einſeitiger Religionserſcheinungen; ohne es jedoch darum dieſen abzuſprechen, daß auch ſie, obgleich nur in unvollkommener Weiſe, zur Beſeligung der Menſchen wirken konnten. Anmaßend aber würde es hinwiederum ſeyn, wenn eine der beſondern endlichen Formen, alſo Kirchen, in welche auch dieſe Kirche in ihrer geſchichtlichen Ausbreitung auseinander gegangen wäre, die allein ſeligmachende zu ſeyn behaupten und die andern verdammen wollte.

Dritter Unterabſchnitt.

Der Begriff der Offenbarung.

150.

Begriff der urſprünglichen Offenbarung Gottes.

Offenbar iſt was nicht verborgen iſt, ſondern erkannt, gewußt wird oder doch erkannt, gewußt werden kann. Offenbarung findet alſo nur in Beziehung auf ein Erkennen oder Wiſſen Statt. Sie iſt entweder die Thätigkeit wodurch etwas zu erkennen gegeben wird; oder der Zuſtand des Erkanntwerdens, das Offenbarſeyn; oder dieſes als Folge von jenem. Auch wird wohl der Inbegriff des Offenbarten die Offenbarung genannt. So iſt auch die Offenbarung Gottes entweder die Thätigkeit, durch welche in der Welt von Gott gewußt wird; oder das Offenbarſeyn Gottes in der Welt; oder dieſes als Folge von jenem, alſo das Wiſſen von Gott aus Gott, die Erkenntniß Gottes die durch ihn in der Welt iſt.

Auch wird der Inbegriff deſſen was durch ihn von ihm erkannt wird, ſeine Offenbarung genannt.

Ein Wiſſen von Gott iſt eben damit in der Welt, daß geiſtige Weſen in der Welt ſind. Denn ohne ſie wäre überhaupt kein Wiſſen in der Welt, alſo auch kein Wiſſen von Gott; er wäre keinem Weſen offenbar. Mit ihnen iſt ein urſprüngliches Wiſſen von Gott, d. i. die Kraft der Erkenntniß Gottes, in der Welt. Denn geiſtige Weſen ſind ſolche, deren Leben im Denken wie im Wollen ſeiner ſelbſt mächtig ſeyn, alſo auch innerlichſt und von ſeinem Grunde aus von ſich wiſſen kann. Weiß nun das endliche geiſtige Weſen auf dieſe Art von ſich, ſo weiß es auch daß es nicht aus ſich, ſondern aus dem was aus ſich iſt, aus dem Unbedingten, iſt, und zwar als Leben aus dem unbedingten Leben, dem Urleben, und als geiſtiges Leben aus dem Urgeiſte. Es weiß alſo als geiſtiges Weſen, wenn es ganz zu ſich ſelbſt kommt, von Gott. So wiſſen auch die Menſchen von Gott; er iſt ihnen eben damit urſprünglich offenbar, daß ſie geiſtigen Weſens ſind, oder, was daſſelbe iſt, daß ſie Vernunft haben. Das iſt die Offenbapung Gottes in der Welt, insbeſondere in der Menſchenwelt, in jenem zweiten Sinne.

Da Gott der Schöpfer der geiſtigen Weſen iſt, und dieſe in ihrem Weſen aus Gott von Gott wiſſen: ſo iſt die Offenbarung Gottes durch Gott ſelbſt in der Welt; — mit andern Worten: Es wird von Gott in der Welt gewußt durch die Selbſtoffenbarung Gottes die mit der Schöpfung der Welt in eins fällt; als Schöpfer geiſtiger Weſen hat er das Wiſſen von ſich in der Welt gegründet. Das iſt die Offenbarung Gottes in jenem erſten Sinne.

Gott wird alſo erkannt nur aus Gott, durch ſeine Offenbarung; und ſo vereinigt ſich die erſte und die zweite Bedeutung des Wortes Offenbarung zu der dritten als ihrem vollen Begriffe. Die Offenbarung Gottes, nach dieſem Begriffe, iſt das von ihm ſelbſt gegründete Wiſſen von ihm. Es iſt von ihm zunächſt und unmittelbar durch die Schöpfung der Geiſterwelt gegründet, indem er eben damit das Wiſſen von ſich in die Welt geſetzt hat. Dieſe Gründung des Wiſſens von Gott in der Welt

iſt alſo die urſprüngliche Offenbarung Gottes. Sie iſt ihrer Wirkung nach weſentlich von der Geiſtigkeit, von der Vernunft, die von Gott aus in der Welt iſt, nicht zu ſcheiden, da die Geiſtigkeit, die Vernunft, ihrem eigentlichen Weſen nach die von Gott aus in der Welt ſeiende Kraft iſt von Gott zu wiſſen.

151.

Wie ſich die urſprüngliche Offenbarung Gottes zeitlich erſchließt.

Für die Betrachtung aus dem Ewigen und im Ganzen trägt jede Kraft aus Gott ihre volle Wirkung in ſich. Es iſt demnach für dieſe Betrachtung die urſprüngliche Offenbarung auch die vollendete Offenbarung, alſo die volle Erkenntniß Gottes. Für die Betrachtung in der Zeitlichkeit aber muß ſie ſich zur wirklichen Gotteserkenntniß in dem Menſchenleben zeitlich auswirken; und dieſe Nothwendigkeit erweiſet ſich zunächſt und im Allgemeinen in dem urſprünglichen Bedürfniſſe der Erkenntniß Gottes und dem daraus hervorgehenden Streben und Ringen der Menſchen nach ſolcher Erkenntniß. Das darin Strebende und Ringende nämlich iſt ſelbſt das urſprüngliche Wiſſen von Gott, ſeine urſprüngliche Offenbarung die von ihm aus in der Geiſtigkeit des Menſchen iſt. Sie will ſich im zeitlichen Lebensbewußtſeyn des Menſchen in Klarheit ſetzen.

Zu wirklicher Erſchließung aber und Auswirkung gelanget die urſprüngliche Offenbarung Gottes im Menſchen, wenn und wiefern der Menſchengeiſt in der Weltmannichfaltigkeit vermittelſt der Wechſelwirkung zu ſich ſelbſt kommt. Das geſchieht erſtlich in ſeiner Wechſelwirkung mit der Natur. Wenn er ſich nämlich in dieſer Wechſelwirkung angeregt findet, das Innere, welches ihn durch die Hüllen des Daſeyns anſpricht, zu verſtehen: ſo wendet er ſich mit ſinnender Betrachtung, tief vernehmend und zugleich eindringend, zu der Natur hin. Es iſt alſo mit dem geiſtigen Weſen ein geiſtiges Licht in der Welt, in welchem ſie, auch wiefern ſie Natur iſt, ſich klar wird. Geſchieht das gründlich, ſo wird den Menſchen durch die Natur hin der Urgeiſt, durch den ſie iſt und von deſſen Wirken ihr Seyn durch-

drungen iſt, offenbar, indem ſie zu der Erkenntniß gelangen, daß die Natur, wie ſie und mit ihnen, nicht aus ſich ſelbſt, ſondern aus demſelben geiſtigen Lebensgrunde iſt, aus welchem ſie ſind. In dieſem Sinne offenbart ſich Gott den Menſchen durch die Natur. Es iſt alſo dieſe Offenbarungsweiſe eine Selbſterſchließung der urſprünglichen Offenbarung Gottes, da der Menſch nur unter der Vorausſetzung und von dem wirkenden Grunde der urſprünglichen Offenbarung Gottes aus fähig iſt das verhüllte Walten Gottes in den Kräften und Erſcheinungen der Auſſenwelt zu vernehmen und zu verſtehen.

Es erſchließt ſich die urſprüngliche Offenbarung Gottes zweitens in der Wechſelwirkung des Geiſtes in der Welt, beſonders des Menſchengeiſtes, mit ſich ſelbſt. Indem er ſich nämlich in ſeiner Daſeynsmannichfaltigkeit durch die Einzelnen hin ſelbſt auſpricht, empfängt er immer neue Anregung und Aufregung ſowohl zur freien Einkehr in ſich ſelbſt als auch zur Selbſtentwicklung in Begriffen. In dem Fortſchreiten dieſer Wechſelwirkſamkeit gelangt er bald zur Ahnung ſeines Urſprunges und mit ihr zur Ahnung Gottes; dann erzeugt ſich das Bedürfniß ſich dieſe Ahnung in Klarheit zu ſetzen, und aus dieſem Bedürfniſſe das Streben zu einer immer deutlichern Erkenntniß Gottes — ein Bedürfniß und Streben, welches nicht ohne Erfolg ſeyn kann, da das darin Strebende die Kraft der Gotteserkenntniß ſelbſt iſt. Die Religionserkenntniß, zu welcher der Menſch auf dieſe Weiſe gelangt, pflegt in einem engern, aber auch oberflächlichen Sinne als eine Erkenntniß, zu welcher er unmittelbar aus ſeiner Vernunft ſelbſt gelange, oder auch als die Offenbarung Gottes in der Vernunft des Menſchen, bezeichnet zu werden. In Wahrheit aber iſt ſie eine der beiden Weiſen, in welchen ſich die urſprüngliche Offenbarung Gottes zeitlich verwirklicht. Beide ſtehen in ihr als ihrem Lebensgrunde und Lebensboden. Sie ſelbſt aber, die urſprüngliche Offenbarung, iſt die aller Zeit zeitlos gegenwärtige, alle Zeit durchdringende, immer freie, nirgends und nie gefeſſelte, in allen Seelen, die nach Erkenntniß ringen, wirkende, das Dunkel ihres Daſeyns durchleuchtende Kraft des ewigen Lichtes in der Welt.

152.

Gedanke einer beſondern Offenbarung Gottes, und wie er ſich begründen könnte.

Kann ſich aber Gott nicht auch durch ein von ſeiner urſprünglichen Offenbarung in der Welt geſchiedenes, in der Schöpfung nicht begründetes, ſondern während der zeitlichen Weltlebendigkeit in dieſelbe unmittelbar von Gott aus eintretendes Wirken geoffenbart haben, auch wohl noch offenbaren? Das wäre dann nicht eine Entwicklung jener urſprünglichen, ſondern eine beſondere Offenbarung, eine zweite, auch wohl dritte, vierte u. ſ. w., und im Verhältniſſe zu der urſprünglichen betrachtet eine zeitlich beginnende.

Begründen könnte ſich dieſer Gedanke entweder durch ein Bedürfniß des geiſtigen Menſchenlebens, oder durch die Erkenntniß des Verhältniſſes Gottes zur Welt, insbeſondere zum Menſchen, oder durch beides in Einigung. Man könnte ſagen: „Das urſprüngliche Wiſſen des Menſchen von Gott, das als ſolches von des Menſchen Weſen aus durch Entwicklung ſeiner Geiſtigkeit, ſeiner Vernunft, auch in ſein zeitliches Bewußtſeyn eintreten kann, alſo die urſprüngliche Offenbarung Gottes, genüget nicht für die Bedürfniſſe des Menſchen. Es iſt an ſich unvollſtändig, und muß von Gott durch eine beſondere Belehrung ergänzt werden. Und dieſe beſondere, zu jener allgemeinen hinzukommende Offenbarung iſt die geſchichtliche Offenbarung Gottes, die Offenbarung im engern und eigentlichen Sinn.“ — Dieſe Annahme ſcheint aber geradezu den Grundbegriffen der Religion zu widerſtreiten. Denn ſie ſcheint vorauszuſetzen was undenkbar iſt, die Mangelhaftigkeit der Schöpfung der Welt und vorzüglich des Menſchen, als ſey oder habe der Menſch von Gott urſprünglich nicht die Kraft Menſch zu ſeyn im vollen Sinne des Wortes, und ſolle nun erſt hinterher, durch eine beſondere Belehrung, zu dieſer Kraft erhoben werden.

Richtiger vielleicht ſagt man: „Das urſprüngliche Wiſſen des Menſchen von Gott, die urſprüngliche Offenbarung als die von Gott in der Schöpfung dem Menſchen gegebene Kraft des

Wiſſens von Gott, hat ihre Wirkſamkeit verloren, ſie iſt geſchwächt, verſunken, ja verkehrt und verderbt durch die Schuld des Menſchen. Nun hilft Gott aus Gnade durch eine Belehrung von ſich und ſeinem Willen, welcher der Menſch mit Glauben, d. i. mit Vertrauen, Unterwerfung und Selbſtverläugnung, entgegenkommen muß; und dieſe von Gott ausgehende Belehrung iſt die beſondere Offenbarung, die Offenbarung im engern, eigentlichen Sinn. Sie iſt gegründet in dem zeitlichen Bedürfniſſe des Menſchen und in der Liebe Gottes."

Es möge nun auf dieſe oder auf jene Weiſe oder auf beide Weiſen in Verbindung oder noch auf andere Art die Annahme einer beſondern Offenbarung Gottes gerechtfertigt werden ſollen, immer ſcheint vorerſt, um mit Sicherheit vorzuſchreiten, der Gedanke einer ſolchen Offenbarung ſelbſt, an ſich betrachtet, einer genauern Prüfung zu bedürfen.

153.

Erörterung und Prüfung des Gedankens einer beſondern Offenbarung Gottes. a) Wie ſie zum Menſchen gelangen könnte.

Drei Fragen fordern zu dieſem Zwecke ihre Beantwortung. Die erſte iſt: Auf welchem Wege, in welcher Weiſe, könnte eine ſolche Belehrung von Gott aus zu dem Menſchen gelangen, und alſo zur Offenbarung für ihn werden? Die zweite: Wie könnte der Menſch gewiß werden, daß das, was eine ſolche Offenbarung zu ſeyn ſcheint, es auch wirklich ſey, alſo in Wahrheit von Gott komme? Die dritte: Wie könnte er von der Wahrheit ihres Inhaltes überzeugt werden? — Es erhellet zugleich daß die beiden letzten Fragen in der engſten Verbindung mit einander ſtehen.

Auf zwei Wegen — ſo könnte man vorläufig auf die erſte Frage antworten — kann denkbarer Weiſe eine ſolche Offenbarung zu dem Menſchen gelangen: entweder von auſſen her, in eigentlicher, ſinnlicher Bedeutung, oder von innen her. In jenem Falle müßte alſo Gott ſich und ſeinen Willen für die äuſſern Sinne des Menſchen, insbeſondere für den Sinn des Geſichts oder des Gehörs, vernehmbar machen. In dieſem

Falle müßte er ſich und ſeinen Willen entweder durch ein Wirken auf die innern Vorſtellungsorgane des Menſchen kund thun, oder durch ein Wirken auf den Geiſt des Menſchen ohne organiſche Vermittlung. — Da Gott kein ſinnliches, ſinnlich wahrnehmbares oder vorſtellbares Weſen iſt; da auch ſein Wille, der er ſelbſt iſt, nicht geſehen oder gehört oder eigentlich vorgeſtellt, ſondern nur geiſtig begriffen werden kann: ſo kann ſich Gott oder Gottes Wille der menſchlichen Erkenntnißkraft weder durch die äuſſern noch durch die innern Wahrnehmungs- und Vorſtellungsorgane unmittelbar offenbaren. Dieſe beiden Offenbarungsarten wären alſo, wenn ſie überhaupt möglich ſind, nur in mittelbarem Sinne möglich, nämlich durch die Erzeugung ſinnlicher, bildlicher Vorſtellungen, deren geiſtiger Sinn dann erſt durch die Geiſtesthätigkeit des Menſchen erkannt werden müßte.

Nur in der letzten Weiſe alſo, nämlich durch unvermittelte Wirkung auf den Geiſt des Menſchen, ſcheint eine reine, nicht ſinnliche Erkenntniß unmittelbar mitgetheilt werden zu können. In einer ſolchen innern unmittelbaren Offenbarung würde alſo Gott dem Menſchen etwas das er für ſich nicht weiß durch ein Eingeben von Gedanken, gleichſam durch ein Einſprechen oder Einflößen, zu wiſſen geben. Das wäre alſo doch für den Geiſt des Menſchen, da es, der Vorausſetzung nach, nicht eine Entwicklung, Erſchließung ſeiner ſelbſt ſeyn ſoll, eine Offenbarung von auſſen her — denn es kämen auf dieſe Weiſe Gedanken von auſſen her in ihn hinein — nur nicht vermittelſt leiblicher Organe. Iſt es denn aber zu denken, daß auf dieſe Weiſe dem Menſchen eine Erkenntniß mitgetheilt werden könne? Kann überhaupt etwas in einen Geiſt eingelegt, ihm eingegeben werden? Würde er nicht eben dadurch zu einem bloßen Sinne als einem bloßen Vermögen des Empfangens gemacht? Zwar des Menſchen zeitlich wirklicher Geiſt iſt nicht reiner Geiſt; er iſt Seele, alſo zugleich Empfänglichkeit. Aber iſt nicht ein Gedanke, ſeinem Weſen nach, ein Erzeugniß des Denkens, der Denkkraft? und ein Gedanke des Menſchen ein Erzeugniß der menſchlichen Denkkraft? Kann alſo dem Menſchen ein Gedanke als ſolcher ſo eingelegt werden, daß er durch das bloße Einlegen zu einem Gedanken

des Menſchen würde? Wäre er nicht als ein Eingelegtes etwas das für den Menſchen kein Gedanke wäre? Müßte er nicht, um zu einem Gedanken der menſchlichen Seele zu werden, von ihr gedacht, alſo von ihr wenigſtens nacherzeugt werden? Dann aber ginge er doch zunächſt nach ſeiner Wirklichkeit als Gedanke der Menſchenſeele aus ihr hervor, wäre ihr alſo auch möglich, überſtiege nicht ihre Kraft, obgleich ſie die Anregung dazu von auſſen her empfangen hätte, vielleicht auch empfangen müßte. — Als bloßes Einlegen von Gedanken wäre alſo eine unmittelbare Offenbarung an den Menſchengeiſt nicht zu denken; denn ſie könnten ihm auf dieſe Weiſe nicht innerlich werden, es würde ihm alſo in und mit ihnen nichts offenbar werden.

Es laſſen ſich vielmehr nur folgende Weiſen denken, wie eine beſondere zeitliche Offenbarung Gottes, ſie möge nun auf einem ſinnlich vermittelten oder auf einem unmittelbaren geiſtigen Wege zu des Menſchen Geiſte gelangen ſollen, von ihm vernommen und verſtanden werden könnte. Entweder muß der Menſch — nämlich nicht allein derjenige dem ſie zuerſt zu Theil würde, ſondern auch derjenige dem ſie überliefert würde — die Fähigkeit, ſie zu vernehmen und zu verſtehen, ſchon haben; oder es muß ihm mit der Belehrung zugleich der Sinn und der Verſtand für ſie gegeben werden; oder es muß ſeine Fähigkeit des Vernehmens und Verſtehens im Verhältniſſe zu der dargebotenen Belehrung erweitert und erhöht werden; oder es muß ſeine urſprüngliche Erkenntnißkraft erneuert, gleichſam wiedergeboren werden. Die erſte dieſer Annahmen ſcheint von dem hier der Erörterung unterworfenen Offenbarungsbegriffe ſelbſt verworfen zu werden, wiefern er von der Vorausſetzung entweder des Nichtgenügens oder des Verſunkenſeyns der urſprünglichen Offenbarung Gottes, als der von Gott aus in der Geiſteskraft des Menſchen enthaltenen, ausgeht. Nach der zweiten aber würde der Menſch entweder überhaupt den Geiſt als Erkenntnißkraft, oder einen Geiſt, der bisher nicht ſein Geiſt geweſen, nun erſt empfangen; er würde alſo weſentlich umgeſchaffen, würde zu einem andern Weſen, da der Geiſt das Weſen in ihm iſt; oder vielmehr er würde nun erſt durch das Empfangen dieſes Geiſtes,

dieſes Sinnes und Verſtandes, eigentlich Menſch, alſo nun erſt als Menſch geſchaffen. Man nimmt aber doch an, er ſey vorher ſchon Menſch, und bleibe auch nachher Menſch. Wenn aber das Dritte angenommen wird — was heißt denn den Sinn und Verſtand des Menſchen erweitern und erhöhen? Es heißt: Bewirken daß der Menſch vernehmen, verſtehen, denken könne, was er vorher nicht vernehmen, verſtehen, denken konnte Und warum konnte er's nicht? Entweder weil ihm überhaupt die Kraft des Erkennens fehlte; oder weil ihm die Kraft fehlte dieſes zu erkennen, weil ſeine Erkenntnißkraft dafür zu beſchränkt war; oder weil ſie noch nicht ſo weit entwickelt war, als zu dieſer Erkenntniß erfordert wurde. In den beiden erſten Fällen müßte ihm die Erkenntnißkraft oder doch eine höhere Erkenntnißkraft anerſchaffen werden, der Menſch müßte alſo nun erſt Menſch oder in der Reihe der geiſtigen Stufen auf eine andere Stufe geſetzt werden; das käme alſo auf die zweite Annahme zurück. Im dritten Falle wäre die Fähigkeit des Vernehmens und Verſtehens vorhanden, und würde nur durch ein eindringendes Anſprechen etwa, alſo durch geiſtiges tieferes Anregen und Auffordern, zu einem höhern Grade der Erweiſung gefördert. In dieſem Falle hätte alſo doch der Menſch als ſolcher die Fähigkeit, das was ihm durch eine ſolche Offenbarung zukommen ſoll, zu vernehmen und zu verſtehen; es wäre alſo dieſer Fall durch die erſte Annahme geſetzt. — Bei der vierten Annahme endlich wird die urſprüngliche Erkenntnißkraft entweder als in dem zeitlichen Menſchen ganz untergegangen und verloren gedacht, und dann gilt von dieſer Annahme was von der zweiten geſagt iſt; oder die urſprüngliche Erkenntnißkraft wird als noch vorhanden aber der Hülfe bedürftig angenommen, und dieſe Annahme würde ſich im Weſentlichen ebenfalls nicht von der erſten unterſcheiden.

Nur dann alſo — das wäre das allgemeine Ergebniß — könnte eine beſondere, zeitliche Offenbarung Gottes zu dem Menſchen gelangen und zur Offenbarung für ihn werden, wenn er die Fähigkeit hätte, das was ihm darin offenbar werden ſoll, zu vernehmen und zu verſtehen. Mit dieſem Ergebniß ſcheint aber der hier vorausgeſetzte Offenbarungsbegriff ſelbſt, in ſeiner feſten

Beſtimmtheit genommen, nicht zu beſtehen. Er müßte alſo aus dieſer Starrheit gelöſet werden, um ein Begriff von einem Ereigniſſe zu ſeyn, das im wirklichen Leben des Menſchen vorkommen und für ihn Bedeutung haben könne.

Das erhellet noch mehr, wenn man weiter fragt: Was denn kann der Menſch vernehmen und verſtehen? — denn darauf iſt vorerſt und im Allgemeinen nur das zu antworten: Er kann vernehmen und verſtehen, was in ſeinem Lebensgebiete und deſſen Beziehungen enthalten iſt. Das iſt das weſſen er aus Gott an ſeiner Stelle in der Welt geiſtesmächtig ſeyn kann, alſo was er urſprünglich weiß und demnach auch zeitlich wiſſen kann und ſoll. Seine Wiſſensfähigkeit, ſeine Erkenntnißkraft, ſeine Vernunft als Vermögen und Anlage, iſt nur ſein urſprüngliches, aber noch nicht entwickeltes und beſtimmtes, alſo auch nicht zum Worte gekommenes Wiſſen. Es erſcheinet als Empfänglichkeit, wiefern es im zeitlichen Leben auf Veranlaſſung und Erregung von auſſen her zur Erweiſung in beſondern Gedanken und Worten, und damit ſelbſt zur zeitlichen Wirklichkeit gelanget. — Mit dieſer Antwort beſtehet aber die Anerkennung, daß die urſprüngliche, in der Zeitlichkeit des Menſchenlebens nicht untergegangene Erkenntnißkraft doch ſo in ihr belaſtet und in ihren Erweiſungen verkehrt worden ſeyn kann, daß ſie wie ſie nun iſt, um ſich mit ihrer vollen Kraft zu erweiſen, einer ganz beſondern Aufregung bedürfe, die ihr eben in und mit einer beſondern zeitlichen Offenbarung zu Theil werden könnte. So aber würde der Begriff einer ſolchen Offenbarung dem Begriffe der urſprünglichen Offenbarung nicht mehr entgegentreten, vielmehr nur von ihm aus ſeine Begründung und Haltung finden.

154.

b) Wie der Menſch gewiß werden könnte daß ſie von Gott komme.

Geht nun die Erörterung zu der zweiten Hauptfrage fort: Wie kann der Menſch gewiß werden, daß das was ihm eine ſolche Offenbarung zu ſeyn ſcheint, es auch wirklich ſey, daß es in Wahrheit von Gott komme? — ſo laſſen ſich vorerſt im All-

gemeinen wieder mehrere Weiſen denken, wie ihm dieſe Gewiß- heit werden könnte.

Es könnte ihm das nämlich vielleicht gewiß werden a) durch unmittelbare eigne Erfahrung von ihrem göttlichen Urſprunge, und zwar entweder durch äuſſere oder durch innere Erfahrung. Durch äuſſere, in dem Falle wenn die Belehrung ſelbſt eine ſinnliche äuſſere wäre, alſo geradezu von auſſen her zu ihm käme. Durch innere, wenn die Offenbarung unmittelbar in ſeiner Seele vorginge und ſeine Seele dabei die Erfahrung von einem ganz eigenthümlichen innern Ereigniſſe machte, als von dem Eintreten eines von ihrem Willen gänzlich unabhängigen Lebenszuſtandes, worin ihr eine neue Erkenntniß zu Theil würde; entweder wie von dem Aufgehen einer in die überſinnliche Welt dringenden Anſchauung, oder wie von dem Eintreten eines überſinnlichen Lichtes in die Seele, oder wie von dem Verſetztwerden der Seele ſelbſt in das Ueberirdiſche, oder wie von einer unwillkürlich er- folgenden höhern geiſtigen Aufrichtung und Kräftigung, einer Be- geiſterung alſo worin ſich ihr die Tiefe des Lebens und Daſeyns erſchlöſſe. Wie alle unmittelbare Erfahrungen als ſolche, ſo ſind auch dieſe an ſich, d. i. als in das äuſſere oder innere Leben des Menſchen eintretende Beſtimmungen, betrachtet, nicht zu be- ſtreiten: aber daß dieſe Erſcheinungen oder Lebensereigniſſe von Gott herkommen, das ſcheint darin eigentlich nicht erfahren, ſondern daraus geſchloſſen zu werden. Woran nun iſt zu er- kennen, ob das in einem beſondern Falle mit Recht oder Unrecht geſchloſſen werde? Die Geſchichte iſt voll von angeblichen Erfah- rungen dieſer Art, die ſich hinterher als bloß vermeinte erwieſen haben. Und wenn auch eine innere Erfahrung dieſer Art demje- nigen der ſie ſelbſt macht volle Ueberzeugung geben kann: ſo be- dürfen doch die andern Menſchen, welchen durch ihn die Beleh- rung, die er darin empfangen hat, mitgetheilt werden ſoll, an- derer Bewährungen. — Es ſcheint alſo die Berufung auf un- mittelbare Erfahrung zur Beglaubigung ihres göttlichen Urſprun- ges nicht zu genügen.

Es könnten aber wohl mittelbare Ueberzeugungsgründe hinzutreten, und in Verbindung mit dem unmittelbar Erfahrenen

oder auch für ſich allein allen Zweifel an der Göttlichkeit einer ſolchen Mittheilung aufheben. Das könnten insbeſondere Ereigniſſe, Erſcheinungen nämlich oder Thaten, ſeyn, die mit einer ſolchen Lehre zur Beglaubigung ihres göttlichen Urſprunges in Verbindung treten, und deren eigner, höherer, göttlicher Urſprung nicht zu bezweifeln wäre. Solche Ereigniſſe werden im Allgemeinen mit dem Worte Wunder bezeichnet. So heißt aber auch jede beſondere Offenbarung Gottes als ſolche ſelbſt. Wunder alſo ſollen zur Beglaubigung eines Wunders dienen. Ihr Verhältniß zu einer ſolchen Offenbarung iſt alſo das der zutretenden Ereigniſſe zu dem Hauptereigniſſe, welches durch ſie und von ihnen aus, wie von ihnen getragen und verherrlicht, in ſeiner wahren Bedeutung zu erkennen ſey. Ueberhaupt alſo: daß eine angebliche beſondere Offenbarung Gottes in Wahrheit eine ſolche ſey, das ſoll dem Menſchen gewiß werden b) durch Wunder die mit ihr in Verbindung treten. — Es entſtehen hier zunächſt die Fragen: 1) was ein Wunder ſey, oder vielmehr was als ein Wunder gedacht zu werden pflege; 2) ob dieſer Gedanke innere Haltung habe. Erſt nach ihrer Beantwortung wird ſich die dritte Frage beantworten laſſen, in welcher Beziehung Wunder zu der Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer Lehre ſtehen können.

Nach der Wortbedeutung iſt ein Wunder etwas worüber man ſich wundert. Die Menſchen pflegen ſich aber über das Seltſame und Ungewöhnliche zu wundern; auch über das ihnen Unbegreifliche, wenn es zugleich ungewöhnlich iſt; überhaupt über alles was nicht in der Ordnung der Dinge, wie man ſie ſich vorzuſtellen gewohnt iſt, vorkommt. Alle Ereigniſſe alſo dieſer Art ſind der Wortbedeutung nach Wunder. Dieſe Wortbedeutung befriedigt aber den Verſtand nicht. Er fordert einen feſten Gedanken, und ſucht wie gewöhnlich dieſe Forderung durch Gegenſetzung zu befriedigen, hier durch die Gegenſetzung gegen das Natürliche. Mit dieſer Beſtimmung ſcheint der Gedanke des Wunders als ein Begriff, mit allen Anſprüchen des Begriffes, in die Wiſſenſchaft einzutreten. Ein Wunder wäre demnach ein nicht natürliches, oder, mehr poſitiv ausgedrückt, ein übernatürliches Ereigniß. Das Wunder ſteht — ſo kann man zu noch ſchärferer

Beſtimmung ſagen — einer Naturbegebenheit gerade entgegen, und ſchließt alle natürlichen Urſachen aus. Der Lauf der Dinge nach geregelten Naturgeſetzen wird dadurch unterbrochen. Das Merkmal einer unmittelbaren göttlichen Wirkung macht alſo die Hauptſeite des Wunders aus. Es iſt ein Außerordentliches nicht bloß in der Erſcheinung ſondern auch in der Thätigkeit Gottes. — Nimmt man als ein Merkmal, wodurch ſich wahre Wunder von falſchen unterſcheiden ſollen, den oben bezeichneten Zweck der Beglaubigung einer Lehre in den Begriff des Wunders auf: ſo ergiebt ſich die Erklärung, daß ein Wunder ſey eine übernatürliche Wirkung Gottes oder göttlicher Kraft und Macht in der Erſcheinung zur Beſtätigung der Wahrheit und Wirklichkeit einer Offenbarung.

Es iſt nur ein Zurücktreten in Unbeſtimmtheit, wenn man die Unbegreiflichkeit, und zwar nicht etwa bloß die abſolute, ſondern auch wohl nur die relative, nämlich die bisherige Unbegreiflichkeit einer Begebenheit zum Hauptmerkmal des Wunders macht; auch wohl mit Einſchließung der Beziehung auf einen religiöſen und moraliſchen Zweck.

Jenem engern Begriffe aber ſchließt ſich die Anſicht an, wenn man es als eine im Verlaufe der Welt durch die menſchliche Freiheit nothwendig gewordene, außer der natürlichen Verbindung von Urſachen und Wirkungen erfolgende Gegenwirkung der göttlichen Freiheit denken will.

Es erweitert ſich der Begriff des Wunders und ſcheint dabei zugleich ſeine Beſtimmtheit zu behaupten, wenn man es überhaupt denkt als die Wirkung einer höhern Kraft, d. i. einer Kraft, die größer ſey als die in der Weltabtheilung, in welcher das Wunder geſchieht, regelmäßig, nämlich im gewöhnlichen Weltlaufe, wirkende Kraft. Dieſe höhere Kraft könnte nun entweder eine dieſer Weltabtheilung nicht eigentlich inwohnende, ihr alſo fremde Kraft, ja es könnte überhaupt eine außer- oder überweltliche Kraft und insbeſondere Gottes Kraft ſeyn; es könnte aber auch, in einem weitern Sinne, ein neuer, höherer Erweiſungsgrad der Kraft ſeyn die dieſer Weltabtheilung urſprünglich inwohnet. — Es erhellet zugleich in welchem Sinne es nach dieſer Erklärung

zu nehmen ſey, wenn von einem Menſchen geſagt wird, daß er Wunder verrichte oder verrichtet habe.

Eine eigenthümliche Bedeutſamkeit endlich ſcheint der Wundergedanke zu gewinnen, wenn das Wunder als ein Ereigniß erklärt wird, worin ſich die urſprüngliche Herrſchaft des Geiſtes über die Natur, oder auch insbeſondere worin ſich die urſprüngliche Herrſchaft des Menſchengeiſtes über die irdiſche Natur zeitlich erweiſe.

155.

Prüfung des Wundergedankens.

Wendet ſich nun das Denken prüfend gegen dieſe Anſichten und Erklärungen: ſo ergibt ſich zunächſt, daß die Erklärung des Wunders nach der Wortbedeutung als eines ungewöhnlichen und außerordentlichen Ereigniſſes darum nicht Stand hält, weil ſie für ſich allein und ohne weitere Beſtimmung keinen feſten Begriff gibt. Denn einem Zeitalter, einem Volke, einem Menſchen, iſt nach dieſer Bedeutung etwas ein Wunder was es einem andern nicht iſt. Auf dieſem Wege entſtehet alſo kein Begriff des Wunders; es wird zur bloßen Meinung. Das Wunder verliert ſich dabei gleichſam unter den Augen; es hört auf ein Wunder zu ſeyn, ſobald es mit mehr Verſtand und Einſicht betrachtet wird. — Eben ſo die Erklärung des Wunders als eines für unſere jetzige Naturkenntniß unbegreiflichen Ereigniſſes. Will man aber nur das ſchlechthin Unbegreifliche Wunder nennen: ſo müßte, wenn dieſer Begriff der Anwendung fähig ſeyn ſoll, dergleichen Wunderbares in dem Lebensbereiche des Menſchen vorkommen können, und der Menſch müßte zugleich im Stande ſeyn zu erkennen, daß es ſchlechthin unbegreiflich ſey. Das könnte nun wohl nichts Anderes ſeyn, als das was aus der in dieſer Weltabtheilung wirkenden Kraft nicht zu erklären wäre. Dieſe Annahme würde alſo in die Anſicht der Wunder als der Wirkungen einer höhern Kraft übergehen. Verſteht man darunter insbeſondere ſolche Thaten die ſich äußerlich als Thaten eines Menſchen darſtellen, und die doch, der Annahme nach, nicht durch die bloße Menſchenkraft verrichtet werden können: ſo nimmt man

dabei an, daß Gott oder auch wohl überhaupt ein höherer Geiſt entweder die Kraft dieſes Menſchen über das Maß der Menſchenkraft erhöhet oder durch unmittelbare Zwiſchenkunft den Willen dieſes Menſchen zur Ausführung gebracht habe. Bei der Beurtheilung ſolcher angeblichen Wunderthaten, dergleichen zu allen Zeiten geſchehen ſeyn ſollen, wäre aber 1) das abſolute Maß der Menſchenkraft und das Mittelmaß der Kraft gewöhnlicher Menſchen zu unterſcheiden. Es wäre dabei 2) die mögliche Mitwirkung anderer Kräfte zu berückſichtigen. Die Kraft des Wunderthäters iſt in manchen Fällen vielleicht nur die anregende Kraft. Ueberdieß hätte man 3) zu erwägen, wie ſchwierig es bei der Unzuverläßlichkeit der gewöhnlichen Erzählungen und bei der Wunderſucht vieler Menſchen iſt, eine Thatſache dieſer Art in volle Klarheit und Gewißheit zu ſetzen. Am wichtigſten aber 4) wäre hierbei die Frage, ob es mit dem rechten Begriffe der göttlichen Weltregierung einſtimmig ſey, anzunehmen daß Gott einen Menſchen eigentlich Uebermenſchliches werde verrichten laſſen. Soll nicht nach dem Willen Gottes in der Sphäre des Menſchenlebens nur das recht Menſchliche geſchehen? Wäre hier nicht das Uebermenſchliche eine Störung der Weltordnung, alſo ein Widerſtreit der Weltregierung Gottes mit ſich ſelbſt?

Dieſe Frage trifft nun aber auch den ſcheinbar ſtrengen Wunderbegriff, nach welchem das Wunder ein nicht natürliches oder übernatürliches Ereigniß ſeyn ſoll, wiefern dabei unter der Natur und dem Natürlichen nicht bloß das dem geiſtigen Leben gegenüber ſtehende unfreie Wirken ſondern auch das geiſtige Wirken ſelbſt verſtanden wird, wie es urſprünglich von Gott in der Welt geſetzt und alſo geſetzlich iſt. Ein Wunder nach dieſem Begriffe wäre alſo das was überhaupt nicht in der Weiſe geſchähe die von Gott aus in der Welt geſetzlich iſt, alſo nicht nach den Weltgeſetzen oder nach der urſprünglichen Weltordnung. Eine ſolche Annahme ſcheint aber ſchon damit nicht zu beſtehen daß das Wunder doch immer eine Erſcheinung in der Welt iſt: denn als ſolche iſt es ein weltliches, alſo in weltlicher Weiſe erfolgendes Ereigniß. Sie widerſpricht auch der rechten Erkenntniß des Verhältniſſes Gottes zur Welt, in welcher die geſetzliche Welt-

ordnung als der Ausdruck nicht bloß der zeitlich erſten ſondern der ewigen alſo ſteten Wirkſamkeit Gottes erkannt wird. Sie geht vielmehr aus der Anſicht hervor, welche die Schöpfung von der Erhaltung und Regierung der Welt zeitlich trennet, und welche zugleich die Welt als ein bloßes Werk, nämlich als eine Maſchine, von Gott abſcheidet, und ſie dann obenein für eine unvollkommene Maſchine hält in deren Gang Gott bisweilen nachhelfend eingreifen müſſe. Es kommt hinzu, daß es die menſchliche Erkenntniß zu überſteigen ſcheint, von irgend einem beſtimmten Ereigniſſe behaupten zu wollen, es ſey nicht durch die Weltkräfte und Weltgeſetze vermittelt worden. — Denſelben Bedenklichkeiten unterliegt der Begriff des Wunders als einer durch den Mißbrauch der menſchlichen Freiheit nothwendig gewordenen Gegenwirkung der göttlichen Freiheit.

Man könnte dieſe Begriffe des Wunders zwar nicht eigentlich als Begriffe, aber als Annahmen dadurch praktiſch geltend machen wollen daß man ſagt: „Eigentlich ausmachen läßt ſich zwar in keinem beſondern Falle die Uebernatürlichkeit oder auch die Uebermenſchlichkeit einer That; aber es iſt Pflicht an ſolche Wunder zu glauben und durch ſolchen Glauben das Streben nach Wiſſen zu beſchränken, wenn dieſer Glaube nothwendig für den Menſchen iſt um über den Weg zu ſeinem wahren Heile ſichere Belehrung zu erhalten.“ Aber: der Menſch kann ſich der Frage nicht erwehren, ob das was er glauben ſoll das iſt als was er es glauben ſoll; und dieſe Frage iſt nicht vermeſſen oder unbeſcheiden. Es iſt vielmehr nothwendig, ſich dieſe Frage bejahen zu können, um mit rechter Zuverſicht, alſo mit innerer Wahrheit zu glauben.

Tiefe Bedeutung aber und Haltung in dem Urſprünglichen des Lebensbewußtſeyns ſcheint der Wunderbegriff zu gewinnen, wenn das Ereigniß, die That, Wunder genannt wird, worin ſich der Geiſt als das was in der Welt der Natur mächtig iſt erweiſet, worin er ſich alſo nicht im Gegenſatze gegen die Natur ſondern als die wahre, eigentliche Weltkraft erweiſet deren Gebiet und Erweiſungsſphäre die Natur iſt. Es iſt wahr daß vor dieſer Betrachtungsweiſe alles Wunder iſt was

wahrhaft in der Welt geſchieht. Denn jede wahre Wirkung in der Welt, betrachtet nicht nach dem äuſſern Verlaufe ſondern nach der ſich darin erweiſenden Kraft, tritt aus dem Nichtſinnlichen und eben damit aus dem Geiſtigen des Lebens vor. Unmittelbar erhellet das von jeder freien That und insbeſondere von jeder urſprünglich freien That als einer ſolchen die in dem Willen des Urgeiſtes ihren letzten Grund hat. Es gilt aber auch von der Natur, da auch ſie von einer Wirkſamkeit durchdrungen iſt die den Geiſt als Geiſteswirken anſpricht. Ueberhaupt, der fromme Sinn nicht nur ſondern auch die Wiſſenſchaft befaſſet die ganze Weltgeſchichte aus dem Begriffe der Wirkſamkeit des Nichtſinnlichen. Es ſcheinet alſo in dieſer Betrachtungsweiſe der Wunderbegriff eben damit daß er aus der Gegenſetzung gelöſet wird ſelbſt aufgelöſet zu werden. Nur zu leicht aber verſinkt die Geiſtesgewißheit und mit ihr die Klarheit und Sicherheit aller frommen Ueberzeugung unter der großen Macht der Sinnlichkeit über das Gemüth der Menſchen. Wenn dann Ereigniſſe eintreten durch welche ſie wiedererweckt und belebt wird, Ereigniſſe durch welche das Leben der Menſchen aus einem zeitlichen großen Bedrängniſſe und insbeſondere aus einem Zuſtande großer Verſunkenheit oder großen Verderbniſſes errettet wird: ſo können dieſe Ereigniſſe, als ſolche in welchen ſich die urſprüngliche Kraft des Geiſtes von neuem und wie unmittelbar erweiſet, im Verhältniſſe zu den gewöhnlichen Zeitereigniſſen Wunder genannt werden. Und in dieſem Sinne mag auch die Wortbedeutung des Wunders als des Auſſerordentlichen und Ungewöhnlichen ihre Gültigkeit behaupten. — Alles Geiſteswirken ferner iſt in ſofern wunderbar als es nicht bloß ſinnlich und natürlich, d. i. aus dem in die Sinne fallenden Hergänge und als bloße Naturentwicklung zu begreifen iſt; und in ſofern iſt es ſelbſt das Ueberſinnliche und Uebernatürliche. Nicht wunderbar aber iſt es für den Geiſt; ihm iſt es nur die Beſtätigung der Gewißheit, die er mit ſeinem Weſen aus ſeinem Urgrunde hat, daß er, der Geiſt, der Natur mächtig iſt.

156.

c) Wie der Menſch von der Wahrheit des Inhaltes einer ſolchen Offenbarung überzeugt werden könnte.

Es iſt der Begriff des Wunders als einer Erweiſung der urſprünglichen Geiſteskraft in der Zeitlichkeit des Lebens gegen ihr Verderben, welcher nun auch in der Beziehung auf die Frage, ob Wunder den göttlichen Urſprung einer Lehre, mit welcher ſie in Verbindung treten, beweiſen können, eine große Bedeutung zu gewinnen verſpricht. Dieſe Frage iſt aber unter der allgemeinern, nämlich unter der dritten Hauptfrage: Wie könnte der Menſch von der Wahrheit des Inhaltes einer beſondern Offenbarung Gottes überzeugt werden? zu befaſſen.

Unmittelbar — das erhellet zunächſt — kann kein Wunder, wenn es als ein äuſſerlich zutretendes Ereigniß gedacht wird, die Wahrheit einer Lehre beweiſen. Denn daß etwas wahr ſey, kann durch kein Geſchehen dargethan werden, welches nicht ſelbſt dieſe Wahrheit als ihr Ausdruck, als ihre praktiſche Erweiſung, in ſich trägt. Die Erkenntniß iſt ihrer Form nach ein Urtheil; die Wahrheit eines Urtheils aber iſt bedinget durch ihre Einſtimmung zu den Geſetzen des Denkens und durch die Wirklichkeit deſſen was gedacht wird.

Aber begründen nicht außerordentliche Ereigniſſe und Thaten mittelbarer Weiſe die Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre, womit ſie in Verbindung ſtehen? Und ſind ſie nicht beſonders dann nothwendig zur Bewirkung dieſer Ueberzeugung, wenn die Lehre von der Art iſt, daß ihre Wahrheit an ſich von dem menſchlichen Geiſte nicht zu erkennen wäre? Berechtigen ſie nicht zu der Annahme, daß derjenige, der ſolche Thaten that, oder deſſenwegen ſolche Ereigniſſe geſchehen, im Namen Gottes handeln und reden, alſo auch die Wahrheit lehren müſſe? — Antwort: Sie können und müſſen wohl aufmerkſam machen auf einen ſolchen Menſchen und ſeine Lehre; denn der Geiſt der Kraft iſt auch der Geiſt der Wahrheit. Wenn aber ſeine Lehre nicht einſtimmig wäre mit dem was dem Menſchen zufolge ſeines Weſens, alſo urſprünglich, gewiß iſt: ſo wäre es dem Menſchen-

geiſte innerlich unmöglich ſie als eine wahre Lehre anzunehmen. Und wenn ſie außer oder über der Erkenntnißkraft des Menſchengeiſtes ſtände, und alſo mit ihrer Bedeutung nicht in ihn eintreten und ſich ihm innerlich als wahr erweiſen könnte: ſo würden die Ereigniſſe und Thaten, die dabei vorkämen, doch keine innere Ueberzeugung wirken können. Es ſcheint ſich alſo jenes Urtheil zu folgendem umkehren zu müſſen: Wer ſo göttlich lehrt und lebt, der kann auch wohl wirken aus dem Geiſte Gottes! Es wären alſo bei ſolchem Leben und ſolcher Lehre auch Wirkungen der Urkraft des Geiſtes zu erwarten, und würden, wenn ſie ſich nun wirklich darſtellten, als aus demſelben geiſtigen Lebensgrunde, aus dem ſolche Lehre und ſolches Leben hervorgegangen, von ſelbſt zutretend, die Göttlichkeit der Lehre und des Lebens gleichſam als die dabei zu erwartende Umgebung und Einfaſſung von ihrer Seite, d. i. von auſſen her, beſtätigen. Das Weſentliche aber der Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre wäre von dieſen Thaten und Ereigniſſen unabhängig. Es muß alſo dieſe Ueberzeugung an ſich auf eine andere Art begründet ſeyn.

Sie kann begründet ſeyn oder vielmehr ſich ergeben, ſich erzeugen in und mit den Wirkungen, welche eine Lehre auf den Geiſt und auf das Gemüth und Leben der Menſchen hat. Nicht diejenigen Wirkungen alſo ſind hier gemeint, die ſich als äuſſere in der äuſſern Geſchichte darlegen — die Ausbreitung einer Lehre, ihre Herrſchaft in vielen Staaten, die große Zahl ihrer Bekenner — ſondern vielmehr die Wirkungen auf das innere Leben der Menſchen und von ihm aus auch auf ihr äuſſeres Leben. Das wäre alſo auch eine Ueberzeugungsbegründung durch Erfahrung, aber von anderer Art als die oben bezeichnete. Es müßte — denn es iſt die Religionswahrheit die erfahren werden ſoll — die Erfahrung ſeyn, daß durch dieſe Lehre das von ihr durchdrungene Leben des Menſchen zum wahren Leben werde. Es müßte alſo durch dieſe Lehre der Geiſt des Menſchen, wiefern er die Kraft und das Bedürfniß des Wiſſens iſt, ſo angeſprochen werden, daß er nun in und mit ihr ſeinen rechten Ausdruck fände, in ihr alſo ſich ſelbſt nach ſeinem Weſen, ſeinem Urſprunge und ſeinem Ziele, alſo auch nach ſeinem Verhältniſſe zu Gott und zu

der Welt klar und gewiß würde. Er müßte zugleich, wiefern er der urſprüngliche Lebenswille iſt, von ihr aus Aufforderung und Ermuthigung empfangen ſich mit voller Kräftigkeit zu erweiſen. Es müßten überhaupt alle urſprünglichen Lebensbeſtrebungen und Lebensbedürfniſſe des Menſchen von ihr aus eine Einwirkung erfahren, welche ihnen volle Wirkſamkeit und Befriedigung verſpräche; ſo daß alſo in und mit ſolcher Erfahrung das ganze Leben des Menſchen die Zuverſicht faſſen könnte, durch dieſe Lehre recht zu ſich und zu Gott, und ſo zur wahren Freiheit und zur Seligkeit zu gelangen.

Solche Erfahrung wäre in der That der lebendige Beweis der Wahrheit und zugleich der Vortrefflichkeit dieſer Lehre, d. i. ihrer Angemeſſenheit zu den urſprünglichen Bedürfniſſen des Menſchenlebens. Sie wäre nicht etwa bloß ein mittelbarer Grund eine ſolche Lehre für wahr zu halten, ſondern die innere lebendige Selbſterweiſung der Wahrheit. Wollte man noch fragen: Wem dann im Leben — welchem Vermögen etwa oder welcher Kraft — erweiſet ſie ſich? ſo iſt zu antworten: Sie erweiſet ſich dem Geiſte. Denn nur dem Geiſte, der Vernunft, kann ſich Wahres als ſolches erweiſen. Aber dem Geiſte im Leben, dem lebendigen Geiſte; zunächſt alſo wohl dem Gefühle, aber nur dem Gefühle, welches im Geiſte, in der Vernunft ſteht, und von ihm durchdrungen iſt. Ueberhaupt alſo: der Geiſt dieſer Lehre würde ſich in ſolcher Erfahrung dem Geiſte des Menſchen als der Geiſt der Wahrheit erweiſen. So wäre dieſe Erfahrung das Zeugniß des Geiſtes Gottes für ſolche Lehre in dem Menſchen, und ſo würde mit ihr von ihr ſelbſt aus eine unüberwindliche Ueberzeugung von ihrem göttlichen Urſprunge in die Seele des Menſchen übergehen.

Aber — könnte man weiter fragen — von der Lehre allein aus? Dann müßte ja Jeder ſolche Erfahrung machen zu dem ſie äuſſerlich kommt. Es muß doch wohl auch der Menſch zuwirken? — Und allerdings iſt das anzunehmen. Der Menſch muß ſich ihr nicht verſchließen ſondern offen zuwenden; er muß ihr mit ſeinem urſprünglichen Lebensbedürfniſſe und Lebensverlangen begegnen, um ſo von ſich aus ihrer Göttlichkeit inne werden zu

können. — „Iſt das aber nicht eine Anmaßung des Menſchen? — iſt es nicht die Forderung, daß ſich ihm in *ſeinem* Leben die Offenbarung Gottes bewähren müſſe, daß er ſie alſo *von ſich aus* prüfen könne und dürfe? Und geht nicht auch alles was vorher über die Wunder als übernatürliche Wirkungen und über ihr Verhältniß zur Wahrheit der Lehre geſagt worden iſt, von ſolcher Anmaßung aus? Der Menſch will *ſeinen* Geiſt mit deſſen Geſetzen zum Richter über Gottes Werk und Gottes Wort machen. Er beſcheide ſich, daß Gottes Ordnung über ſeiner Ordnung, das Gebiet des Heiligen über dem Gebiete des Guten und des Wahren liegt, und daß dort ganz andere Geſetze gelten können als hier. Alles was Gott gefällt ihm aus jenem Gebiete zu offenbaren, hat er blindlings anzunehmen, ohne nach ſeinem Geiſte, ſeiner Vernunft, d. i. nach den Geſetzen des Wahren und Guten, die in ſeiner Welt gelten, darüber zu urtheilen. Denn das ſind ganz beliebige Formen, an deren Stelle ihm der Schöpfer nach ſeiner unbedingten Machtvollkommenheit ganz andere hätte geben können. Daß ſich aber Gott offenbare erweiſt ſich durch die Wunder, vor welchen und der Lehre die ſie einführen des Menſchen Geiſt in gänzlicher Selbſtverleugnung ſich ſeiner ſelbſt begeben muß.“

Dieſe Lehre beruhet auf der Annahme einer unbedingten Willkür Gottes ſtatt eines unbedingten Willens, beſtehet alſo nicht mit der Heiligkeit Gottes, und hebt zugleich das Wahre und Gute in der Welt weſentlich auf. Denn es iſt zwar richtig, daß das was in der Menſchenwelt wahr und gut iſt, nicht darum wahr und gut iſt weil die Menſchen es denken und wollen, ſondern weil Gott es denkt und will; ebendarum aber ſetzt die Annahme, daß Gott die Menſchen, auch wohl andere geiſtige Weſen der Welt, vielleicht ſo geſchaffen habe, daß ſie als wahr und gut denken müſſen, was urſprünglich nicht wahr und gut ſey, alſo von Gott ſelbſt nicht gedacht und gewollt werde, die Begriffe des Wahren und des Guten und das geiſtige Leben ſelbſt das in der Welt iſt, insbeſondere des Menſchen geiſtiges Leben, in den bodenloſen Abgrund der Weſensnichtigkeit. Wie alſo dieſe Lehre dem rechten Begriffe der Heiligkeit Gottes widerſtreitet, ſo hebt ſie ſich ſelbſt

in ihren Folgerungen auf, weil ja dann der Menſch die Offenbarungen aus einem Gebiete, das über dem Gebiete des Guten und Wahren ſtehen ſoll, nicht würde vernehmen und verſtehen können, da er keine Formen des Vernehmens und Verſtehens dafür hätte.

Nicht alſo durch gänzliche Selbſtbegebung und nicht durch ein bloß leidentliches Verhalten kann der Menſch eine Offenbarung Gottes empfangen; ſondern: Vernommen, verſtanden, überhaupt gedacht werden kann nur wo Geiſt dem Geiſte begegnet; und was aus dem Geiſte Gottes kommt, kann von dem Menſchengeiſte als etwas das aus Gottes Geiſte kommt nur darum vernommen und verſtanden werden, weil auch des Menſchen Geiſt aus Gott, und als ſolcher der urſprünglichen Gottesoffenbarung theilhaftig und dadurch das Göttliche von dem Nichtgöttlichen zu unterſcheiden im Stande iſt. — Es löſet ſich hiermit die bisherige Erörterung des Begriffes einer beſondern Offenbarung aus der Einſeitigkeit, in welche ſie dadurch eingegangen war daß dabei dieſer Begriff dem Begriffe der urſprünglichen Offenbarung Gottes entgegengeſtellet wurde. Sie löſet ſich indem die Nothwendigkeit erkannt wird, den Begriff einer beſondern Offenbarung Gottes von dem Begriffe der urſprünglichen Offenbarung Gottes aus aufzufaſſen und ihn dadurch in den Begriff des Lebens zurückzuſetzen, wie es in ſeiner Zeitlichkeit erlöſet wird.

157.

Daß eine beſondere Offenbarung weder Vernunftwidriges noch Uebervernünftiges enthalten könne.

Das hat ſich ſchon ergeben: nämlich in und mit der Auffaſſung des Begriffes einer beſondern Offenbarung in den Begriff der urſprünglichen Offenbarung, wenn anders die Vernunft als der Geiſt aus Gott im Menſchen und ebendamit als das im Menſchen begriffen wird, was die urſprüngliche Gottesoffenbarung in ſich trägt. Es bedarf aber dieſe Folgerung einer genauern Auseinanderſetzung.

Eine beſondere Offenbarung Gottes kann 1) nichts Vernunftwidriges enthalten, und zwar nicht allein nichts formal Vernunftwidriges, d. i. nichts was nicht gedacht werden kann,

weil es ſich ſelbſt im Denken aufhebt; ſondern auch nichts real Vernunftwidriges, d. i. nichts was dem widerſpricht was als urſprünglich wahr und gut erkannt wird. Sonſt müßte der Geiſt der Wahrheit ſich ſelbſt widerſprechen können, oder die Vernunft nicht der Geiſt aus Gott im Menſchen ſeyn.

Sie kann 2) nichts eigentlich Uebervernünftiges enthalten. Denn dafür hätte der Menſch keine Vernunft, alſo keine Vernehmungs- und Faſſungskraft. Es würde ihm alſo dadurch nichts offenbar; was ſolcher Art offenbart werden ſollte, bliebe für ihn bloßes Wort, ja nicht einmal Wort ſondern bloßer Schall oder bloßes Zeichen, ohne alle Bedeutung. Da könnte alſo auch kein Glaube Statt finden. Denn um etwas glauben zu können, muß man doch ſagen und denken können was man glaubt oder glauben will. Es iſt alſo eine übervernünftige Wahrheit ein Ausdruck ohne alle Bedeutung für den Menſchen. Auch könnte dann die Vernunft des Menſchen nicht der Geiſt aus Gott ſeyn, welcher als Erkenntnißkraft die Kraft iſt an des Menſchen Stelle in der Welt zu wiſſen was da gewußt werden kann und ſoll.

Wollte man ſagen, die Vernunft nach ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit möge das wohl ſeyn, aber ſie ſey in zeitliches Verderben gerathen, ſey ſchwach geworden und verkehrt: ſo iſt ſchon erkannt worden, daß ſie doch nicht dem Weſen nach verderbt, nicht als Kraft untergegangen ſeyn kann, weil ſonſt der Menſch nicht mehr Menſch wäre. Vielmehr, weil ſie mit zeitlichen Verkehrungen zu kämpfen hat, ſo muß ſie mit ihrer Wahrheit im zeitlichen Leben emporſtreben; und weil ſie in Wahrheit da iſt, als die Kraft aus Gott im Menſchen, ſo kann ſie emporſtreben, kann nach Erlöſung aus der Befangenheit und aus dem Irrthum ſtreben, und dieſes Streben kann nicht unwirkſam, nicht ohne Erfolg ſeyn. — „Gut! — könnte man nun erwidern — aber dieſes Streben, dieſes Sehnen, ſoll, ſelbſt vernünftiger Weiſe, nur darin beſtehen, daß ſie nach dem Lichte, nach der Belehrung aus Gott verlange, und diejenige, die ihr zu Theil wird, ohne ſelbſt urtheilen zu wollen, hinnehme. Denn ſie iſt ſelbſt nur der Sinn, das Vernehmungsvermögen, die Empfänglichkeit für das Unbedingte und Heilige als für ihren eigenthümlichen Gegenſtand.

Ihr Gegenſtand muß ſich ihr geben. Er wird eben dadurch anerkannt daß er gefunden wird, weil nur er von der Vernunft vernommen wird, da ſie nur für ihn die Vernehmungsform iſt. Und ſo vereinigt ſich's, daß alle Religionserkenntniß vernünftig ſeyn muß und doch nur durch äuſſere Offenbarung Gottes dem Menſchen zu Theil werden kann." — Darauf iſt zu antworten: Es läßt ſich allerdings annehmen, ſo lange es um bloße Worterklärung gilt, daß die Vernunft nur Sinn ſey. Damit aber kann man behaupten wollen: entweder daß überhaupt kein Geiſt, als Selbſtthätiges, im Menſchen ſey; oder daß ſein Geiſt von ſeiner Vernunft verſchieden ſey. In jenem Falle wäre das Weſen des Menſchen nicht anders zu denken denn als eine mit gewiſſen Formen des Empfangens gebildete Materie; und was geiſtiges Leben des Menſchen genannt wird, wäre nur das Wirken des Aufgenommenen in dieſen Formen. Dann alſo überhaupt kein Wiſſen und kein Glauben! In dem zweiten Falle aber wären nur die Worte verändert; und es würde dann, was von der Vernunft geſagt worden, von dem Geiſte gelten.

„Nicht ein höherer Sinn iſt die Vernunft — könnte man von einer andern Seite her ſagen —; ſie, oder der Geiſt in engerer Bedeutung, iſt vielmehr ein höheres Denken, iſt das Höchſte im Denkvermögen. Als ſolches aber ſteht ſie in der Seele neben dem Herzen, neben dem Gemüthe, das den Sinn oder das Gefühl für das Höhere, Ueberſinnliche, und mit ihm die Kraft des Glaubens an daſſelbe hat. Was das Gemüth mit dieſem Sinne oder Gefühle vernommen und mit dieſer Kraft ergriffen hat, das iſt das ihm Offenbarte, ſey es von dem Innerſten aus, oder von auſſen her, oder von beiden Seiten aus in Verbindung; es iſt der Inhalt der Religion des Menſchen. Ihn ſoll die Vernunft, der Geiſt des Menſchen, nicht antaſten, nicht wie ein Gemeines behandeln, womit ſie ſchalten dürfte als mit einem ihr Zugehörigen, in ihren Dienſt Geſtellten: ſondern nur mit Scheu ſoll ſie ſich ihm nähern, ob ſie es vielleicht zu faſſen, in Gedanken zu ſetzen vermöge, und ſoll ſich nicht anmaßen zu verwerfen was ſie nicht denken kann. Denn ihr kommt überhaupt kein Urtheil zu über die Wahrheit oder Unwahrheit des Glaubensinhaltes!"

Nach dieſer Lehre gäbe es allerdings keine Religionswiſſenſchaft. Steht denn aber in Wahrheit das Gemüth als ein Vermögen zu fühlen und von dem Gefühle aus zu glauben neben der Vernunft als dem denkenden und wiſſenden Geiſte? Iſt nicht in dem Glauben eine Ueberzeugung? und nicht in aller Ueberzeugung ein Fürwahrhalten? Und iſt ein Fürwahrhalten möglich ohne Denken? Vielleicht als ein unmittelbares Fürwahrnehmen ohne ein bewegtes Denken; aber eben als ſolches iſt es, wenn es, wie im Glauben im engern Sinne, zweifellos iſt, ein Gewißſeyn, und in dieſem Sinne ein Wiſſen. Nun aber iſt das Wiſſende im Menſchen ſein Geiſt, ſeine Vernunft. Sie weiß glaubend, ſie hat und hält mit Zuverſicht den Glaubensinhalt; aber vorerſt noch undeutlich, innerlich noch ununterſchieden. Wenn nun das Bedürfniß der Deutlichkeit in ihr entſtehet — und es entſtehet in ihr nicht zufällig ſondern aus ihrem Weſen ſelbſt, ſo wahr ſie Geiſt iſt — ſo erweiſet ſie ſich in der Bewegung des Denkens, und dieſe ihre Bewegung, die Verſtandesthätigkeit, durchdringet unterſcheidend, läuternd, ſichtend, alſo auch ausſcheidend das zufällig Eingetretene, ihren Glaubensinhalt. So iſt es die Vernunft, der Geiſt ſelbſt, welcher ſeinen Glaubensinhalt als den ſeinigen von ſich aus in Wiſſenſchaft ſetzt (60). Immer alſo muß die Vernunft, oder, wenn man dieſes Wort nicht mag, der Geiſt des Menſchen zuwirken, auf daß Religionserkenntniß durch Gott in ihm entſtehe. Er wird das Aeuſſere, das ihm dargebotene wird, zu verſtehen, wird ſich's zu deuten ſuchen; und er kann ſich's nur deuten zugleich von ſich, von dem eignen Weſen und Grunde aus.

„Wohl muß er zuwirken — könnte man dagegen ſagen — aber darum kann er ſich doch nicht Alles deuten, kann nicht Alles was das Gebiet der Religion befaßt, ja das Weſentliche der Religion nicht, erkennen. Denn er iſt doch nur menſchlicher Geiſt; die Vernunft — um zu dieſem Ausdrucke, weil er in dieſer Wendung der gewöhnlichere iſt, zurückzukehren — iſt nur die menſchliche, ja in jedem Menſchen eine menſchlich individuelle Vernunft, nicht die göttliche, nicht die allgemeine. Darum iſt ſie in der Erkenntniß auf das beſchränkt was des Men-

ſchen, ja was des einzelnen Menſchen Lebensſphäre umfaſſet, auf das Niedere, das Irdiſche. Das Höhere kann ſie nur glauben, und ſoll es glauben wenn es ſich unwiderſprechlich verkündet, oder wenn ſolches Glauben ſittlich nothwendig iſt!" —

Es iſt wahr, des Menſchen Vernunft iſt als ſolche die menſchliche Vernunft; aber iſt ſie darum von der göttlichen abgeſchieden? Dann wäre auch das Verſtehen des Göttlichen nicht möglich, welches ſelbſt zum Glauben nothwendig iſt; und dann hätte der Menſch auch keine negativen Ideen des Höhern, die im Glauben eine poſitive Bedeutung bekommen könnten. Iſt ſie aber nicht abgeſchieden von der göttlichen Vernunft: ſo iſt auch urſprünglich ein Wiſſen in ihr von Gott, welches zeitlich klar werden kann. — Ferner: Die menſchliche Vernunft wäre überhaupt nicht Vernunft, wenn nicht das Weſen aller Vernunft auch in ihr wäre; das Weſen aber aller Vernunft iſt die Urvernunft, die göttliche Vernunft: ſie iſt alſo auch in der menſchlichen. Des Menſchen Vernunft iſt die Urvernunft in Menſchenweiſe. Ebendarum weiß des Menſchen Vernunft von der göttlichen Vernunft, weil ſeine Vernunft Vernunft iſt. — Sie iſt alſo doch nicht ſelbſt die göttliche Vernunft? Gewiß nicht! Sondern als menſchliche iſt ſie die Vernunft in dieſer Weltabtheilung und nach auſſen zu für dieſe Weltabtheilung in welcher der Menſch ſteht, und iſt dadurch eine eigenthümliche und in dem Umfang ihrer Erkenntniß der Weltdinge beſchränkte Vernunft. — Sie iſt ferner allerdings in jedem einzelnen Menſchen individuell beſchränkt, durch die beſondere Eigenthümlichkeit ſeines Lebensdaſeyns und durch ſeine Stelle in der Menſchenwelt. So auch in jedem beſondern Volke und in jeder beſondern Zeit. Aber des einzelnen Menſchen, des beſondern Volkes und Zeitalters Vernunft, ſein Geiſt, ſtehet doch in der Vernunft, in dem Geiſte, welcher der Geiſt aus Gott in der Menſchenwelt und als ſolcher die Menſchenvernunft iſt; und ſo vernimmt dieſer Geiſt auch durch den einzelnen Menſchen hin ſich ſelbſt in ſeinen Offenbarungen und Beſtrebungen. Wie die menſchliche Vernunft zu der göttlichen, ſo verhält ſich die Vernunft des Einzelnen zu der menſchlichen Vernunft ſelbſt. Es iſt dieſe, die eine, urſprüngliche Menſchenvernunft, die in jeder

individuellen das Weſen iſt, und das Bedürfniß hat in jeder lebendig zu ſeyn. Daher weiß ſie in jedem Menſchen, daß ſie mit der Vernunft keines andern Menſchen in Widerſtreit ſeyn kann; und darum würde ſie, wenn ſie in allen recht lebendig wäre, obgleich überall individuell beſtimmt, ſich doch in voller Harmonie der Urtheile und der Beſtrebungen als die eine und allgemeine auch äuſſerlich erweiſen.

Nichts alſo kann die Vernunft vernehmen oder annehmen, was über ſie ſelbſt, ihrem Weſen, ihrer Kraft nach, wäre. Dergleichen iſt gar nicht für ſie. Wohl aber kann ihr eine Lehre dargeboten werden, welche über der zeitlich gegenwärtigen Entwicklungsſtufe iſt, die ſie in einem Menſchen, einem Volke, einem Zeitalter erreicht hat. Dieſe Lehre iſt ihr dann als eine ſolche, deren Vernehmungskraft oder Begriffskraft ſie iſt, und nur als eine ſolche, Aufforderung und Erregung zur weitern Entwicklung, Aufforderung nämlich, dem Dargebotenen ſo weit mit ihrer innern Faſſungskraft zu begegnen, bis ſie es von ſich aus wahr finde. Eine ſolche Lehre erhebt alſo nicht die Vernunft über ſich ſelbſt, aber ſie fördert ihre zeitliche Selbſtverwirklichung. Und das iſt das Großziehen der Menſchenvernunft in der zeitlichen Wechſelwirkung des geiſtigen Lebens. Darum auch wird ſie ſich als Vernunft in keinem Einzelnen vereinzeln wollen; wird ſich vielmehr in Jedem von ihren Erweiſungen in Andern aus zu nähren und zu ſtärken, und ſich ſo möglichſt in Allgemeinheit zu ſetzen ſuchen. So wird ſie mit Recht alle geſchichtlichen Geiſtigungsbeſtrebungen des zeitlichen Menſchenlebens in ſich aufnehmen und ſie ſich als ihre zeitlichen Wirkungen, folglich als ihr Eigenthum zueignen. Zugleich wird dieſe Vernunft, die das Weſen aller individuellen Menſchenvernunft iſt, in dem Menſchen ihr eignes Weſen von ſeinem Grunde aus als Gottes Kraft an dieſer Stelle in der Welt, und ihr urſprüngliches Streben als Gottes Geſetz in der Menſchenwelt begreifen. So wird ſie vorzüglich diejenigen Erweiſungen des zeitlichen Geiſtigungsbeſtrebens des Menſchenlebens, in welchen ſein urſprüngliches Weſen mit vorzüglicher Klarheit und Kräftigkeit vorgetreten iſt, als Wirkungen des Geiſtes Gottes, der ihr Weſen iſt, erkennen.

Das alſo iſt die Erkenntniß und der Beweis der Wahrheit einer Lehre als einer göttlichen Offenbarung, daß ſie als die urſprüngliche Wahrheit des Geiſtes, welcher aus Gott der Geiſt des Menſchenlebens iſt, erkannt werde. Darum auch tritt ſie in die Seele des Menſchen, dem ſie zuerſt zu Theil wird, in und mit dem Zuſtande der Begeiſterung ein. Denn der Geiſt, der das Weſen ſeiner Seele iſt, und durch ihn Gottes Geiſt, erweiſet ſich dann von ſeiner ewigen Tiefe aus dem zeitlichen Bewußtſeyn ſeiner Seele. Das iſt aber nicht ein Hinausverſetztwerden aus des Menſchenlebens Standpunct, ſondern ein Sichſelbſtklarwerden der Seele in ihrem Standpuncte von der Geiſtesurtiefe aus, in welcher ſie ſteht und von welcher aus ſie iſt was ſie weſentlich iſt.

158.

Von der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft, und von dem Streite zwiſchen dem Rationalismus und dem Supernaturalismus.

Es ergibt ſich aus dieſen Erörterungen 1) was von der Frage zu halten ſey, was die ſich ſelbſt überlaſſene, alſo die von Gott verlaſſene oder die bloße menſchliche Vernunft vermöge und nicht vermöge. Sie vermag nichts, weil ſie nichts iſt! Die ganze Frage hat keinen Sinn. Denn Gott, von ſich aus, verläßt nie den Menſchen, überläßt ihn nicht ſich ſelbſt; das zu denken und anzunehmen widerſtreitet dem Weſen der Religion, da ja eben in und mit ihr, wenn ſie im Leben des Menſchen und nicht in ſeinen bloßen Gedanken iſt, der Menſch die Gewißheit hat nicht von Gott verlaſſen zu ſeyn. Wenn aber und wiefern der Menſch ſich von Gott abwendet, ſo und ſofern iſt nicht die Vernunft ſondern die Unvernunft in ihm, und die freilich vermag nichts Vernünftiges. Eben ſo die bloße menſchliche Vernunft, wenn ſie als etwas gedacht wird, das der Menſch in Abſcheidung von Gott für ſich habe.

Es ergibt ſich 2) was von dem Streite zwiſchen dem ſogenannten Supernaturalismus und dem ſogenannten Rationalismus zu halten ſey. Beide, recht gefaßt, ſtehen ſich nicht entgegen; ſondern der Rationalismus, d. i. die wiſſenſchaftliche Religionserkenntniß, oder die Lehre daß der Menſch durch die Vernunft,

als den Geiſt der die Erkenntnißkraft aus Gott in der Menſchenwelt iſt, zur Religionserkenntniß gelange, trägt den Supernaturalismus in ſich. Er trägt ihn in ſich erſtlich der Wortbedeutung dieſes Ausdrucks nach, da die Religion nicht etwas Natürliches oder Sinnliches, ſondern etwas Geiſtiges, Ueberſinnliches iſt, und da die Religionserkenntniß, wie alle wahre, tiefere Erkenntniß, nicht aus der Natur als dem Aeuſſern, dem Sinnlichen, der Erſcheinung, ſondern aus dem Geiſte, der über der Natur iſt, ſich erzeugt. Er trägt ihn in ſich zweitens, wenn unter dem Supernaturalismus überhaupt die Lehre verſtanden wird, daß ſich Gott geſchichtlich offenbare, da ſich die Vernunft, der urſprüngliche Geiſt des Menſchen, und mit ihm die urſprüngliche Religion allerdings nur geſchichtlich, d. i. durch ihre in das zeitliche Menſchenleben eintretende und darin fortgehende Wirkſamkeit erweiſen und verwirklichen kann.

Auseinander fahren beide Begriffe ohne eigentlich in Gegenſatz zu treten, wenn der Supernaturalismus nur auf die Begebenheiten bezogen wird, welche das zeitliche Eintreten gewiſſer Lehren begleitet haben, der Rationalismus aber auf die Kraft dieſe Lehren zu erkennen.

Einſeitig aber und in ihrer Einſeitigkeit unwahr ſind beide, wenn ſie in Gegenſatz treten. Der Rationalismus iſt dann die Lehre daß der einzelne Menſch bloß von ſich aus, ohne alle Hülfe von auſſen her und insbeſondere ohne alle Zuwirkung geſchichtlicher Religionslehren, alſo durch ſeine abgeſonderte Geiſtesthätigkeit zu einer genügenden Religionserkenntniß und nur auf dieſe Weiſe zu einer zuverläſſigen Religionswiſſenſchaft gelangen könne. Der Supernaturalismus hingegen behauptet dann, daß nur von auſſen her, nämlich durch eine beſondere geſchichtliche, im ſtrengſten Sinne wunderbar in die Welt eingetretene Offenbarung die rechte Religionserkenntniß möglich geworden ſey.

Beide Lehren ſind in dieſer Einſeitigkeit doch noch einer gewiſſen Wiſſenſchaftlichkeit fähig; jene, in allgemeinen Begriffen, dieſe, in einer hiſtoriſchen Theologie mit Zuziehung des formalen Verſtandes. Ganz unwiſſenſchaftlich aber, ſeicht und flach iſt der ſogenannte Rationalismus, der nichts weiter iſt als ein allzeit

fertiges Abſprechen über alle Religionslehren und ein entſchiedenes Abweiſen aller Anmahnungen zum tiefern Nachſinnen und Verſtehen, von dem ſogenannten gemeinen Menſchenverſtande aus, als einem völlig zulänglichen Urtheilsvermögen das der Menſch von ſich aus habe; nicht minder der ſogenannte Supernaturalismus, der nichts weiter iſt als ein ſtarres Halten an einer Kirchenlehre, als einer von auſſen her verordneten Lehre, mit Verzichtleiſtung auf Ueberzeugung aus dem Geiſte. Beide Verfahrungsarten — innerlich glaubensleer wie wiſſensleer — entſpringen hauptſächlich aus Geiſtesträgheit in Verbindung mit dem Hange des Verſtandes zum Gegenſetzen.

159.

Nothwendigkeit der Haltung dieſer Erörterungen in dem Begriffe der von Gott und von der Welt nicht geſchiedenen Menſchenlebendigkeit.

Bei allen dieſen Fragen hat man ſich zu hüten, daß man den Menſchen nicht von der Auſſenwelt und von Gott abſcheide, aber auch ſeinen innern Geiſt und ſein eigenthümliches Weſen nicht aufhebe. Denn der Menſch iſt Menſch, hat ſein eigenthümliches Weſen, da er nicht das Urleben und nicht allgemeines Leben ſondern eine Kraft aus Gott iſt, die gerade dieſen Standpunct einnehmen, in dieſer Stelle der Welt ſich einſtimmig zum Ganzen erweiſen und entwickeln ſoll. Darum kann und ſoll der Menſch nur das ſeyn und werden, was Gott will daß in dieſer Weltſtelle ſey und werde; das aber kann und ſoll er ganz werden. Er kann und ſoll es werden aus Gott; er kann und ſoll es werden mit Wiſſen und Willen. Darum will er es werden als ein vernünftiges Weſen. Denn ſeine Vernunft, ſein Geiſt, iſt ſein Leben wiefern es wiſſend und wollend aus Gott ſich ſeines Weltſtandpunctes ermächtiget und ſo in ſein rechtes und volles Daſeyn eintritt. Das geſchiehet aus Gott; und zwar nicht bloß mittelbarer Weiſe, als durch Entwicklung einer in einem gewiſſen Zeitpuncte, etwa anfangs, von Gott in den Menſchen gelegten Anlage, die ſelbſt wieder als ein Ungeiſtiges gedacht wird, wenn ſie ſich entweder maſchinenmäßig oder bloß natürlicher Weiſe entwikkeln ſoll; ſondern immer auch unmittelbarer Weiſe, da des Men-

ſchen Geiſt nicht von Gott abgeſchieden ſondern ihm unmittelbar gegenwärtig iſt, als Geiſt aus Gott in Gott ſtehend. Dieſes Verhältniß gilt als das urſprüngliche für jede Zeit. Darum kann und ſoll der Menſch jederzeit aus Gott leben; und jederzeit erweiſet ſich Gottes Wirkſamkeit in ihm, wenn und wiefern er ſich nicht von Gott abwendet. Da ſie ſich aber in ihm nur zur Bewirkung deſſen erweiſet was das Leben in dieſer Weltſtelle, worin der Menſch ſtehet, ſeyn ſoll, ſo läßt ſie den Menſchen nur Menſchliches wollen, thun und erkennen; befähigt ihn aber nicht allein ſondern treibt ihn auch und fordert ihn auf, recht und ganz das Menſchliche zu wollen und zu thun und zu erkennen. Sie erweiſet ſich alſo in ihm nur durch ſeine Vernunft und als ſeine Vernunft, nur durch ſeinen Geiſt und als ſein Geiſt der aus Gott iſt.

Wiefern ſie ſich insbeſondere in der Erkenntniß erweiſet, ſofern heißt ſie Offenbarung. Die Offenbarung iſt immer in dem Menſchen; iſt in jeder Vernunfterkenntniß, in jeder Erkenntniß worin dem Menſchen das Urſprüngliche, oder das Entſprungene aus dem Urſprünglichen klar und gewiß wird. Denn das iſt Erkenntniß nicht aus bloßen Gedanken oder Gedankenverbindungen, ſondern eine ſolche worin ſich dem zeitlichen Menſchenbewußtſeyn das eröffnet, was, unabhängig von ſeinem beliebigen Denken, weſentlich iſt. Vorzüglich aber heißt ſie dann Offenbarung, wenn ſie den Menſchen über Gott und über ſein Verhältniß zu Gott und über das Ganze ſeiner Lebensbedeutung in Klarheit ſetzt.

Da nun das jetzt zeitliche Lebensbewußtſeyn der Menſchen durch die Macht der Sinnlichkeit und der Willkür ſo leicht und ſo oft hierüber in Dunkelheit und Verkehrtheit fällt; und da doch das Leben der Menſchen zugleich ein urſprüngliches Bedürfniß hat, hierüber in Klarheit und Sicherheit zu ſeyn: ſo heißt es Offenbarung im beſondern Sinne, wenn in der herrſchenden Dunkelheit und Verkehrtheit des zeitlichen Bewußtſeyns ein urſprüngliches Licht aufgeht und wie eine aus dem Ueberſinnlichen vorgetretene Sonne die Nacht des irdiſchen Lebens erhellet. Das geſchieht dann in Einheit und ungeſchieden durch den Geiſt Gottes und durch den Geiſt des Menſchen. Es kommt nämlich

ſolche Offenbarung von der Lebenstiefe und Lebensmitte her, wo des Menſchen Leben in unmittelbarer Einigung mit Gott ſteht, alſo von dem Lebenspuncte her, durch welchen hin Gott ſich in dem Menſchen erweiſet und in welchem und von welchem aus der Menſch in und aus Gott lebt; durch welchen hin Gott ſich dem Menſchen offenbaret und in welchem und von welchem aus der Menſch von Gott weiß. So alſo kommt alle Offenbarung Gottes aus Gott und zugleich aus dem Geiſte des Menſchen, nämlich nicht als aus einem ſolchen den er für ſich hätte, in Abſcheidung von Gott, ſondern als aus einem ſolchen der mit ſeinem Weſen in Gott ſteht, und ſich darum von Gott aus als das was er urſprünglich iſt und zeitlich ſeyn ſoll in der äuſſern Menſchenwelt verwirklichen, und insbeſondere auch als das Wiſſen von Gott in das zeitliche Lebensbewußtſeyn vortreten kann.

160.

Der Offenbarungsbegriff als der Religionsbegriff.

So beſtätigt es ſich daß jede beſondere Offenbarung Gottes von der urſprünglichen Offenbarung Gottes aus als eine ihrer Erweiſungsarten und Erweiſungsſtufen zu begreifen iſt; und ſo gewinnet der Offenbarungsbegriff die Einheit wieder, welche durch den Gedanken des Gegenſatzes beſonderer Offenbarungen unter ſich und gegen die urſprüngliche Offenbarung aufgehoben zu ſeyn ſchien. Es ergibt ſich zugleich, daß die Behauptung, die Annahme einer Offenbarung Gottes ſetze die Ueberzeugung von Gottes Daſeyn voraus, entweder nur von beſondern Offenbarungen als ſolchen zu nehmen iſt, da ſie die urſprüngliche vorausſetzen, in ihr ſtehend; oder nur von dem Gedanken der Offenbarung. Denn er ſetzt nicht zwar eigentlich das Daſeyn, aber den Gedanken des Daſeyns Gottes voraus. Die wirkliche Offenbarung Gottes aber iſt weſentlich Gottes Erweiſung ſelbſt, ſeine Selbſtbethätigung in der Welt. Es wird in ihr von Gott gewußt durch ſeine Offenbarung. Sie iſt der einzige urſprüngliche, alle andere Beweiſe umfaſſende Beweis des Daſeyns Gottes. — Es ergibt ſich damit ferner das Verhältniß des Offenbarungsbegriffes zu dem Religionsbegriffe. Jener ſteht in dieſem als ein weſent=

licher Beſtandtheil, da die Religion das Wiſſen von Gott in ſich trägt. So wird die Offenbarung auch in ihrer zeitlichen Wirkſamkeit als ein Theil der Erlöſung von der Religion befaſſet, da ſie des Menſchen zeitliches Lebensbewußtſeyn aus der Befangenheit im Sinnlichen und Willkürlichen befreiet und es in Klarheit und Wahrheit ſetzt.

Es iſt aber keineswegs nothwendig den Offenbarungsbegriff in dieſer Beſchränktheit zu halten. Denn Gott offenbart ſich nicht bloß in der Erkenntniß, nicht bloß durch die Erleuchtung des Verſtandes; er offenbart ſich in dem ganzen Leben. In dieſem umfaſſendern Sinne genommen iſt die Offenbarung Gottes die Erlöſung ſelbſt, die ganze Erlöſung. Sie iſt es als die Wirkſamkeit überhaupt des ewigen Geiſtes in dem zeitlichen Leben der Menſchen; als die urſprüngliche Geiſteswirkſamkeit, welche die Geſchichtlichkeit der Religion von Gott aus beſeelet, und ſie durch die Mannichfaltigkeit ihrer Richtungen und Stufen hin ihrer zeitlichen Vollendung zuführt, das ganze Leben der Menſchen von dem Ewigen aus heiligend und beſeligend. Nicht bloß das Vortreten des urſprünglichen Wiſſens iſt ihre Wirkung, ſondern auch das Vortreten der urſprünglichen Freiheit in die zeitliche Beſchränktheit, der urſprünglichen Geradheit in die zeitliche Verkehrtheit, der urſprünglichen Kraft in die zeitliche Schwäche, und der urſprünglichen Liebe in die zeitliche Getrenntheit; überhaupt das Eintreten des Urſprünglichen des Menſchenlebens in zeitliche Wirklichkeit. So iſt ſie die Verwirklichung des Reiches Gottes im Lebensgebiete des Menſchen. Das iſt die Idee der Offenbarung. Sie iſt die Religion ſelbſt in ihrer vollen Wirkſamkeit im zeitlichen Menſchenleben.

Dieſe Offenbarung trägt die ganze Zeit des Menſchenlebens in ſich, und durchdringet ſie mit der Ewigkeit. Sie hat das Menſchengeſchlecht auf ſeinem jetzigen düſtern und mühſamen, bald an Abgründen hinlaufenden bald in Steppen verlorenen Gange hülfreich geleitet, und wird es fernerhin geleiten. Sie hat das Menſchenleben gegeiſtiget, und wird es fernerhin geiſtigen. Durchhin erſtlich und überall hat ſie mit geheimer, aber ſtets unmittelbar gegenwärtiger Kraft das ganze Menſchenleben in allen ſeinen Zei-

ten und Völkern durchdrungen, und es gehalten, daß es nicht zergangen iſt in Eitelkeit und nicht entwürdigt iſt zur Thierheit. Denn ihre Wirkung iſt es, daß in allen Zeiten und in allen Völkern das Gute für gut, das Böſe für bös gegolten, daß nirgends und niemals, wie groß auch das herrſchende Verderben geweſen, das Böſe Ruhm gebracht und öffentlich geboten, das Gute aber Schande gebracht hat und öffentlich verboten worden iſt. Ihre Wirkung iſt die Ahnung der Gottheit und ihrer Heiligkeit, und mit ihr die Scheu vor dem Frevel, welche auch der rohern Völker Gemüther mit großer Macht beherrſcht. Ja ihre Wirkung ſind alle die edlern Geiſtesbeſtrebungen, in welchen die Menſchen nicht der ſinnlichen Luſt fröhnen, vielmehr oft mit Entſagungen und mit Opfern, mit Anſtrengungen, Mühſeligkeiten und Gefahren die höhern Zwecke des Lebens verfolgen, welche aus den Bedürfniſſen der Wahrheit und der Tugend hervorgehen. Denn darin erweiſet ſich der urſprüngliche Geiſt des Menſchen, der Geiſt den er nicht aus ſich und aus der Welt, ſondern aus Gott dem Urgeiſte hat. Und überall her umfänget den Menſchen dieſe Offenbarung auch von auſſen, und ſpricht ihn bald klar bald verhüllet, doch immer verſtändlich an, wenn er ſich ihr nur mit einem von der Tiefe her empfänglichen Gemüthe zuwendet. Am deutlichſten ſpricht ſie ihn an durch die Menſchen, in denen der Geiſt lebendig iſt. Denn der Geiſt gibt dem Geiſte das Zeugniß des Geiſtes.

Es iſt zufolge der allgemeinen Weiſe des geiſtigen Wirkens in der Zeit zu erwarten, daß die Kraft dieſer das ganze Menſchenleben geiſtigend und beſeligend durchdringenden Offenbarung in einzelnen Zeiten, hier oder da, mit größerer Wirkſamkeit als gewöhnlich vorgetreten ſeyn, ſich für das zeitliche Bewußtſeyn der Menſchen bemerklicher erwieſen haben werde; und dieſe ihre beſondern Erweiſungen ſind dann die wirklichen Offenbarungen im engern Sinn. Sie ſind die Offenbarungen der einen urſprünglichen, immer fortwirkenden Offenbarung. Sie werden immer dann eingetreten ſeyn, wann es am höchſten Noth war. Denn wenn das Menſchenleben tief in den Strom und die Strudel der Zeitlichkeit geräth, ſo entſteht in den Menſchenſeelen. da doch

die Ahnung ihrer höhern Abkunft noch in ihnen iſt, ein Zagen daß ſie gänzlich vergehen möchten in Nichtigkeit, und ein Bangen um Hülfe, um Rettung. Und dann erweiſt ſich der aus Gott ewige Geiſt des Menſchenlebens mit ſeiner urſprünglichen Kraft in der Zeitlichkeit. Es tritt dann das Bewußtſeyn wieder in die zagenden Seelen, daß ſie Gott verbunden ſind; und mit dieſem Bewußtſeyn Ermuthigung und Kräftigung aus tiefem Lebensgrunde. Nun verzweifeln ſie nicht, fühlen ſich nicht hingegeben, verlaſſen und verſtoßen von Gott; ſondern ſie wenden ſich mit Vertrauen zu ihm, mit neuer Kraft aus ihm ſich in ihm haltend. So tritt mit der Lebenswahrheit Lebenszuverſicht zurück; das zeitliche Leben der Menſchen fühlt ſich gerettet, erlöſet; und wie ein Haltungspunct für Millionen Seelen in der Lebenswahrheit und Lebenszuverſicht ſtehet nun da in der Zeit dieſe Offenbarung des Ewigen.

Anzunehmen iſt ferner, daß in verſchiedenen Zeiten und Völkern mehrere ſolcher beſondern Offenbarungen in ſolchen Weiſen erfolgt ſeyn werden, wie es das Bedürfniß der verſchiedenen Zeiten und Völker erforderte, als Rettungsmittel, Haltungspuncte, nicht des ganzen Menſchengeſchlechts ſondern einzelner Zeitalter oder Völker. Zugleich aber iſt es nicht allein denkbar, ſondern auch zufolge der Erkenntniß des Verhältniſſes des Ewigen zum Zeitlichen zu erwarten, daß ſich die urſprüngliche Offenbarung nicht bloß in beſchränkter Angemeſſenheit zu den vorübergehenden Bedürfniſſen einzelner Zeiten und Völker erweiſen werde, ſondern daß ſie auch ſo wie ſie die Erlöſungskraft des ganzen Menſchengeſchlechts in aller Zeit iſt, alſo mit ihrem ganzen urſprünglichen Weſen, irgend wo und irgend wann in die Geſchichte des Menſchenlebens eingetreten ſey oder eintreten werde. Und das dann wäre die geſchichtlich gewordene Religion ſelbſt, in welcher, als in der alle einenden und verklärenden Mitte, jede beſondere geſchichtliche Religion findet was ſie eigentlich wollte. In und mit ihr wäre die volle Kraft des ewigen Lebens eingetreten in die Zeitlichkeit der Menſchengeſchichte; und ſo hätte alles urſprüngliche Streben der frühern und der ſpätern Zeiten in ihr ſeine Sammlung und von ihr aus ſeine Haltung. Nicht eine zweite,

zeitliche Schöpfung aber wäre die heiligende und beſeligende Wirkſamkeit ſolcher Offenbarung — als wäre eine erſte, die urſprüngliche, nur Naturſchöpfung geweſen — ſondern die volle Erweiſung der einen, ewigen, alle Zeit durchwirkenden urſprünglichen Geiſtesſchöpfung.

161.

Grundzüge einer Ueberſicht der bisherigen zeitlichen Verwirklichung der Religion.

Auf daß nun der Begriff der Religion, wie er ſich in allgemeiner Betrachtung ergeben hat, nicht über der Wirklichkeit der Religion ſchweben bleibe, ſondern ſich in ſie ſenke und ſie zugleich in ſich auffaſſe, und ſich dadurch als ein geiſtiges Weſen welches Daſeyn hat erweiſe: ſo muß ſich die Betrachtung dem Fortgange der zeitlichen Selbſtverwirklichung der Religion zuwenden, jedoch nur ſo weit als zu der Erkenntniß der geſchichtlich wirklichen Wahrheit des Religionsbegriffes nothwendig iſt, die Ausführung der Geſchichte der Menſchheit von ihrem Standpuncte aus als ihr zugehörig überlaſſend.

Durchdrungen von Gottesahnung war das Gemüth der älteſten Familien und Völker, und ihr Leben durchdrungen von Gottesverehrung; Jahrhunderte, vielleicht Jahrtauſende lang. Ihre Lebensgewißheit ſtand in der Gottesgewißheit, ununterſchieden; darum ging ihre ganze Lebenseinrichtung und Lebensordnung von der Religion aus. Naturreligion war ihre Religion und zugleich Geiſtesreligion; denn Natur und Geiſt waren noch nicht geſchieden für ihr Bewußtſeyn. — Aſien war der urälteſte Sitz der Religion; beſonders vielleicht das Gebirgsland im Norden von Hindoſtan.

Mit der Entwicklung des Menſchenlebens zur Daſeynsmannichfaltigkeit und ihrer Ausbildung zu verſchiedenen Haupteigenthümlichkeiten entwickelte und beſtimmte ſich auch die Religion im zeitlichen Menſchenleben zu mehreren Formen.

Im Oſten Aſiens einigte ſich der Verehrung des höchſten Gottes die Verehrung untergeordneter Schutzgötter; und durch dieſe Vermittlung trat da die Religion ordnend in das äuſſere

Leben ein. In der Speculation aber wurde ſie zu einer Lehre von der Entſtehung der Welt aus einem ewigen unergründlichen Urweſen durch eine ſich aus und in ihm erzeugende Mannichfaltigkeit. Aus der Weltſeele, einer ätheriſchen Subſtanz, kommen die Seelen der Menſchen, und kehren, wenn ſie gut bleiben, in dieſelbe zurück. — Zu dieſer Lehre trat ſpäter, die alte praktiſche Religion erneuernd, eine in ihrem Princip reine und das äuſſere Leben verſtändig ordnende Sittenlehre.

Im Süden, in Hindoſtans üppiger Naturfülle, wurde der einfache Sinn der erſten Religion in dem müßigen beſchaulichen Leben eines bevorrechteten Standes zu mannichfaltigen phantaſtiſchen Speculationen über das Vortreten der Welt aus dem Urgrunde der Gottheit ausgebildet, die ſich im Volksleben in mehrern Stufen und Richtungen zu einer unendlichen Menge nur dem Geweiheten verſtändlicher Symbole verſinnlichten. So wurde im Monotheismus ein vieltauſendfältiger Polytheismus ausgeboren. Daher auch die ängſtlich genaue Beſtimmung der Cäremonien. Es traten hinzu die Lehren von dem Falle eines Theiles der Geiſter, und von der durch die Gnade Gottes möglich gemachten ſtufenweiſe erfolgenden Rückkehr zu Gott durch Beherrſchung und Abtödtung des Fleiſches, und von der Seligkeit durch Verſinken in die Gottheit. Dieſe Geiſter ſind die Menſchenſeelen. Daher die Büßungsleere und das beſchauliche Leben. Bei öfter wiederkehrendem zeitlichen Verderben neue, beſondere Rettungen aus Gottes Gnade, durch Menſchwerdungen Gottes. Mit dieſen Lehren und dieſem Glauben einigte ſich die verderbliche Heiligung der uralten Geſchiedenheit der Stände. — Von der Bekämpfung dieſer Caſtenheiligung ging eine Lehre aus, welche eine neue Religionsform (den Buddhaismus) begründete. Sie war überhaupt ein Beſtreben die allzuſehr verſinnlichte Religion in den Geiſt zurückzuſetzen. In der Speculation wurde ſie zu der Lehre von den Selbſtindividualiſirungen des Urweſens in unzähligen Formen. Die Natur iſt der Wechſel der Verwandlungen Gottes. — Weithin ausgebreitet hat ſich dieſe Form der Religion und insbeſondere den Oſten und das Hochland von Aſien durchdrungen.

Nach dem Weſten hin, in Iran, Baktrien, Medien, Per-

ſien bildete ſich die Religion des Lichtes und des Wortes, nämlich die Lehre von dem Reiche des Lichts und dem Reiche der Finſterniß, von ihrem Kampfe miteinander, und von der endlich alles beſiegenden Macht des urſprünglichen weltſchaffenden Wortes des oberſten Lichtgeiſtes. Auch des Menſchen zeitliches Leben iſt in jenem Kampfe begriffen. Ein guter Engel ſteht ihm darin zur Seite; aber auch ein böſer. Siegen kann der Menſch nur durch Reinheit der Geſinnung und des äuſſern Lebens mit Hülfe des Gebetes. — So forderte dieſe Lehre zum Tugendkampfe auf, und zu einem reinen, geordneten und thätigen Leben. Der Glaube aber an die Kraft des Wortes artete bald zu dem magiſchen Aberglauben aus, der ſich in mannichfaltigen Geſtalten über die ganze Erde verbreitete.

So hatten ſich, in größerer oder geringerer Beſtimmtheit, zeitliche Formen der Religion gebildet, in welchen ihr Geiſt verhüllt zwar und einſeitig, aber doch wirkſam war.

In vielen zerſtreuten Menſchenhaufen, welche im Kampfe mit der Noth um das Daſeyn mehr oder weniger verwilderten, und in vielen andern, welche ſich der ſinnlichen Luſt und Ueppigkeit des Lebens hingaben, vorzüglich weiterhin im Weſten, wandte ſich die Gottesahnung und Gottesverehrung allmählig ganz nach auſſen und verſank im Aeuſſern. So ward die Religion zu einſeitiger Naturreligion, und in dieſer Weiſe, als im Aeuſſern und Sinnlichen, ſehr mannichfaltig; überhaupt zu dem vielgeſtaltigen Heidenthum. In ihm wurde Gott und das Ueberſinnliche überhaupt faſt nur aus der äuſſern Natur her vernommen, und als die Natur beſeelend und durch ſie hin wirkend in ihren Kräften und Dingen verehrt. So lange noch Gottesinnigkeit in dieſer Weiſe war, ſo lange auch noch Wahrheit und Wirkſamkeit zum Guten; aber wie durch die Natur hin. Darum keine Klarheit und keine Freiheit. Ahnung und Gefühl ſtatt des Gedankens; und mit ihm das Traumleben, die unfreie Weiſſagung, und die wilde Begeiſterung mit ihren Ausſchweifungen. Sehr leicht auch und oft verſank in dieſer Richtung alle Gottesinnigkeit; und dann wurde, ſich ganz nach auſſen verkehrend, die Gottesverehrung zur

Abgötterei; und eine Laſt von Aberglauben drückte das Bewußtſeyn des wahren Lebens in Dumpfheit darnieder.

Auch in der Naturreligion blieb den Seelen mit dem Bewußtſeyn der Schuld das Bedürfniß der Verſöhnung, der Vermittlung mit Gott. Es wurde aber in ihr zu dem Bedürfniſſe der äuſſern Vermittlung und Verſöhnung; und das ſollte der Prieſter durch das Opfer befriedigen. Er auch ſollte des Volkes Noth der Gottheit vortragen und den göttlichen Willen auslegen und verkünden. Daher das Prieſterthum und ſeine Macht, übergehend auch zu andern, geiſtigeren Religionen, auch wohl in ihnen ſelbſt ſich erzeugend. Mit ihm Ueberlieferung und feſter Gottesdienſt; alſo Formen der Naturreligion, verſchieden beſtimmt durch den Naturcharakter, die Landes- und Himmelsbeſchaffenheit, die Lebensweiſe, die Bildungsrichtung und Bildungsſtufe jedes Volkes. Hauptformen waren die ägyptiſche und die griechiſche. In jener behauptete das Symboliſche, das innerlich Bedeutſame, die Vorherrſchaft vor der Bildung der Geſtalt. Daher auch der Thierdienſt. Dabei, durch die beſondere Beſchaffenheit des Landes, eine Hauptbeziehung auf den Lauf und die Erſcheinung der Geſtirne. Aus beiden Gründen die uralte und lange fortwirkende Prieſterherrſchaft. — In der griechiſchen Religion hingegen herrſchte das Mythiſch-Plaſtiſche vor. Die Bedeutung hob ſich aus der Tiefe zum anſchaubaren Ausdruck in der Würde und Schönheit der Form. So wurde der Anthropomorphismus herrſchend; noch geiſtig gehalten jedoch auf der einen Seite durch die Idee, auf der andern durch ethiſch-politiſche Lebensbeziehungen.

Ganz verſunken aber im Naturdienſte mit wollüſtig grauſamer Feier war die Religion der vorderaſiatiſchen Völker. Doch hatte ſich auch da, inmitten der Herrſchaft der üppigen Naturverehrung, eine reinere, geiſtigere Gottesahnung und Gottesverehrung in einzelnen Familien erhalten.

Eine ſolche reine Familienfrömmigkeit wurde von Moſes zu einer Volksreligion ausgebildet, deren Princip die Verehrung Gottes als des allmächtigen Schöpfers des Himmels und der Erde ohne alle ſinnliche Vermittlung durch Bild und Sinnbild war. Sie trat in ſcharfen Gegenſatz gegen die grobe Verſinnlichung der

Gottesverehrung und gegen die Abgötterei; aber nur mit Mühe behauptete ſie ſich anfangs in dieſem Gegenſatze. Späterhin verſetzte ſie ſich mit mittelaſiatiſchen Lehren und Phantaſien, und erſtarrte bei Vielen im todten Buchſtaben und Gebrauche. Auch lehrte ſie die zeitliche ſinnliche Vergeltung und ſchreckte durch ihre Androhung. So war ſie die Religion nicht der Freiheit und der Liebe ſondern des Geſetzes und der Zucht.

Nun trat das Chriſtenthum in die Zeitlichkeit ein, die Religion des Geiſtes und der Liebe, oder die Religion des Lebens welches das Licht und die Kraft und die Liebe iſt. In der Reinheit, der Klarheit, der Kraft des Lebens ſeines Stifters ſtellte ſich das urſprüngliche Menſchenleben dar in voller Herrlichkeit. So war er der Urmenſch, der Menſch aus Gott, der des Erdenlebens geiſtig mächtig iſt, der Gottmenſch, der Sohn Gottes welcher der Menſch iſt, und in welchem als ihrem Leben aus Gott die Menſchen Gott verbunden ſind. So erſchien er als der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, nicht abſcheidend ſondern einigend. So erſchien er zugleich als die Verſöhnung, als das Leben nämlich das aus Gott die Vielheit und Endlichkeit der Menſchen wie in einem Herzen in ſich und durch ſich in Gott hält. Daß es ſo erſchien, mit ſeiner ganzen ewigen Kraft und Fülle eintretend in die Zeit, deſſen waren die Menſchen bedürftig. Denn da ſich ihr zeitliches Leben ſo leicht verliert aus dem ewigen Leben, kaum noch wie aus ferner dunkler Tiefe von ihm gehalten: ſo müſſen ſie verlangen, den innern Glauben, den Lebensglauben, der aus dieſer fernen dunklen Tiefe nicht in freudiger Lebendigkeit ſondern ſchwach, nur Sehnſucht ſeiner ſelbſt erweckend, in ihre Seelen hinaufreicht, ſie müſſen verlangen, dieſen ſchwachen Glauben, ohne welchen ſie ſich gänzlich in Nichtigkeit verſunken fühlen müßten, hinwenden zu können auf einen Menſchen, der in dem allgemeinen Verderben wie des Menſchenlebens Gott da ſteht, um an ihm ihren Glauben zu halten und zu ſtärken, und mit dem Glauben das ewige Leben heraufzuziehen in ihre Seelen.

Dieſer Bedeutung ſeiner Perſon entſprach ſeine Lehre. Gott iſt nicht geſchieden — lehrte er — von den Menſchen, hat

ſie nicht verſtoßen, ſondern er iſt ihr Vater, ſie ſind ſeine Kinder. Er iſt ihnen allen nahe; ſie ſollen ſich mit Vertrauen zu ihm wenden. Und dieſes Vertrauen gibt ſich ihnen in ihm, in Chriſtus, wenn ſie ihn erkennen. In ihm ſind ſie urſprünglich Gott geeinigt, und durch ihn kommen ſie in der Zeitlichkeit zu Gott; nicht alſo durch äuſſere Werke, nicht durch Dienſt und Opfer, ſondern durch die Liebe, die Liebe Gottes und der Menſchen, durch die Liebe welche das wahre Leben, nämlich das Wirken der urſprünglichen Einheit iſt in der die Menſchen mit Gott und von Gott aus untereinander ſtehen. Und dieſes wahre Leben iſt Chriſtus. — So fällt die Scheidewand zwiſchen Gott und den Menſchen. Die Menſchenſeelen können Muth faſſen und Kraft finden im Glauben an die Liebe Gottes, die ſich ihnen in Chriſtus erwieſen hat. So kehrt die Lebenszuverſicht zurück in ihr zeitliches Streben. Aber zurückwenden müſſen ſie ſich zu Gott, ſich alſo losreiſſen aus der Macht des Böſen, aus dem Dienſte der Sünde in welchem ſie Gott entfremdet ſind, auf daß ſie leben mögen das Leben aus Gott, das Leben der Freiheit und der Liebe. Schwer laſtet auf dem urſprünglichen Menſchenleben das allgemeine zeitliche Verderben. Nur durch den Tod kann es die Menſchen retten, abſterbend nämlich der Zeitlichkeit und durch dieſes Sterben in Gott zurückkehrend, um aus ihm ein neues verklärtes Leben zu leben. Das iſt ein Tod, das iſt ein neues Leben, in welchem das ganze Menſchengeſchlecht befaſſet iſt. Alle Menſchen ſterben in und mit ihm, und leben in und mit ihm. Ebendarum aber iſt es ein Sterben und ein Lebendigwerden, das nach auſſen zu nur in der Fülle der Zeit vollzogen wird; für jeden Einzelnen, wiefern es ſich in ihm zeitlich verwirklicht. Abſterben alſo müſſen auch in und mit dem urſprünglichen Menſchenleben die einzelnen Menſchen der Zeitlichkeit, der Eigenwilligkeit, der Nichtigkeit, um dann aus Gott zu leben das rechte Leben. Dann haben ſie, obgleich äuſſerlich noch hingenommen in des zeitlichen Daſeyns Lauf und Untergang, doch innerlich das ewige Leben gewonnen.

Das alſo iſt im Glauben des Chriſten die Bedeutung des Todes und der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti, daß der Menſch nicht durch äußere Opfer und Büßungen, ſondern dadurch

daß das in Zeitlichkeit getretene urſprüngliche Menſchenleben ſelbſt der Zeitlichkeit abſtirbt, um ſich aus ſeinem ewigen Grunde und Weſen in ihr zu erneuern, erlöſet werde, wiefern nämlich dieſer Tod und dieſe Belebung, die der Bedeutung nach für das ganze Menſchengeſchlecht gültig ſind, ſich in dem Einzelnen zeitlich-wirklich vollziehen. So iſt die Geſchichte Jeſu, weil er Chriſtus iſt — der von Gott Geweihete, der geiſtige Urmenſch — die Bedeutung der geiſtigen Lebensgeſchichte des ganzen Menſchengeſchlechts. So ſiehet auch jeder Einzelne der an ihn glaubt in ihm wie ſein Vorbild ſo ſeine Lebensgeſchichte — die Geſchichte nämlich die ſich in ſeiner Seele wiederholen muß, um ſich in ihm für ihn zu erfüllen.

Es iſt alſo die Erlöſung des Menſchenlebens erfolgt und nicht erſt noch zu erwarten. Das Chriſtenthum iſt die Erlöſung und zugleich die volle Offenbarung. Darum iſt es ſelbſt kein Geheimniß und enthält kein Geheimniß. Es hat an's Licht gebracht was verborgen war. Der ewige Geiſt aus Gott, der die Wahrheit und die Kraft des Menſchenlebens iſt, hat in ihm die Zeit für ſich gewonnen. Nun hat das Menſchenleben auch in der Zeit eine feſte Mitte; und Jeder, der in ihr ſtehet, gewinnet aus ihr die rechte Lebensſelbſtſtändigkeit. Denn ſein Leben iſt nun ein Leben nicht aus der Natur, ſondern aus dem Geiſte; und nicht aus einem äuſſern Geſetze, ſondern aus dem Geſetze welches von Gott aus ſein eigner wahrer Lebenswille und alſo ſeine urſprüngliche Freiheit iſt.

So ſich darſtellend will das Chriſtenthum nicht als eine beſondere Religion die Religion eines Volkes oder einer Zeit, ſondern als die Religion ſelbſt die Religion aller Völker und Zeiten, alſo auch ihre Erlöſung ſeyn. Als das Weſen und die Wahrheit aller Religion will es jede beſondere in ſich auflöſen; und jede muß ſich ſehnen nach dieſer Auflöſung, da ſie dadurch aus ihrer zeitlichen Beſchränktheit, aus ihrer Endlichkeit, gelöſet wird. — Was das Chriſtenthum der Bedeutung nach iſt, das muß es auch in zeitlicher Wirklichkeit ſeyn wollen. Daher ſein Streben ſich unter den Menſchen auszubreiten, die Menſchenſeelen für das wahre Leben zu gewinnen. Alle Menſchen will es vereinigen in der Gemeinſchaft des Lebens aus Gott durch Chriſtus. Durch ihn

und in ihm ſollen ſich alle zeitlich vereinigen, weil ſie in ihm alle urſprünglich, von Gott aus, vereinigt ſind. — In dieſem Ausbreitungsſtreben hat das Chriſtenthum ſeine zeitliche Geſchichte; und in ihr hat es ſelbſt das Loos alles Zeitlichen erfahren. Getrübt und verfälſcht wurde bald die Erkenntniß und die Liebe. Die Geiſtigkeit der Gottesverehrung wurde mit Sinnlichkeit verſetzt, die Gemüther wandten ſich dem Aeuſſern zu; daher dann auch bei vielen Chriſten das Bedürfniß äußerer Verſöhnungsmittel. Der lebendige Begriff des wahren Lebens aber, deſſen Kraft das Chriſtenthum iſt, wurde in ſchroffen Verſtandesgegenſätzen zerſetzt und gebannet.

So ward es möglich, daß auch noch nach dem Chriſtenthum eine neue Religionslehre, der Islam, entſtehen und ſich verbreiten konnte; zunächſt im Gegenſatze gegen das Heidenthum und mächtig wirkend in dieſem Gegenſatze; an ſich aber unbefriedigend für das Herz und für die Vernunft. Denn in unendlichem Abſtande ſteht nach ihr Gott, der Allmächtige, von dem Menſchen, dem Erdenwurme, ſeinem Knechte, ohne alle Vermittlung. Nur durch blinde Unterwerfung und ängſtlichen genauen Dienſt kann der Menſch Gott wohlgefallen. So muß der Menſch auch ſich blind ergeben in ſein Geſchick, den unbedingten göttlichen Rathſchluß. In düſtre Willenloſigkeit ſchlägt eine ſolche Lehre nieder, und nährt doch darneben den Dünkel des äuſſern Werkdienſtes.

Aus gleichem Grunde — nämlich durch das zeitliche Verderben, deſſen ſich das Chriſtenthum in ſeiner Verbreitung bei der Rückwirkung der Gewalten, die es bekämpft und endlich ganz beſiegen wird, nicht durchaus erwehren konnte — wurden und werden von Zeit zu Zeit Reformationen in ihm nothwendig, d. i. Selbſterneuerungen in ſeinem zeitlichen Daſeyn aus ſeinem ewigen Geiſte. Jede ſoll eine Zurückſetzung aus zeitlichem Verderbniß in urſprüngliche Lauterkeit ſeyn; jede aber ſoll zugleich ein Fortſchreiten der Entwicklung ſeyn. Einſeitig alſo iſt eine Reformation, wenn ſie nur das erſte iſt; und einſeitig wird eine an ſich nicht einſeitige Reformation aufgefaßt und fortgeführt, wenn ſie nur nach dieſer ihrer negativen Bedeutung geltend gemacht wird.

Weit entfernt iſt auch jetzt noch die Religion, das Chriſtenthum, von ihrer vollen Verwirklichung unter den Menſchen. Nie aber kann ihr Geiſt, nie kann der Geiſt des Chriſtenthums, unter den zeitlichen Gewalten, von denen er die Menſchen erlöſen will, erliegen. Denn er iſt die Erlöſungskraft, die aus Gott in dem Menſchenleben wirkt, und wird ſein Werk vollenden.

Verſunken ſind jetzt mehr oder weniger, zergangen oder ausgeartet, die alten beſondern Religionen. Sie können die Seelen nicht mehr zum Guten kräftigen und nicht mehr beruhigen. Darum iſt weithin, wo ſie herrſchen, das Bedürfniß einer neuen Erlöſung verbreitet. Der Islam kann ſie nicht geben; nur gegen den rohen Naturdienſt kann er noch wirken und vordringen. So harret nun die Menſchenwelt der Erlöſung von dem Chriſtenthume aus. Dazu aber muß es ſich vorerſt ſelbſt, nach ſeiner zeitlichen Wirklichkeit betrachtet, in ſeinen Bekennern immer mehr läutern und geiſtigen; muß mächtig in ihnen werden und ihr ganzes Leben durchdringen und einigen als der Geiſt der Liebe und der Freiheit, auch als der Geiſt der Erkenntniß.

Dieſe Erkenntniß iſt die daß es ſich ſelbſt, vorzüglich in denen die es zu lehren haben, von ſeinem Grunde aus begreife. Wo es ſich ſo begreift, da wird in ihm die Religion ſelbſt begriffen; da entſteht alſo der Begriff der Religion welcher die Religionswiſſenſchaft iſt. Es iſt demnach die gründliche Erkenntniß des Chriſtenthums von der Religionswiſſenſchaft weſenrlich nicht verſchieden; das Chriſtenthum ſelbſt aber iſt nicht dieſe Wiſſenſchaft. Es iſt ſie nicht, in ſeiner Wirkſamkeit betrachtet — als das Wirken des ewigen Lebens in dem zeitlichen der Menſchen — obgleich es als ſolche auch die wahre Erkenntniß begründet. Es iſt ſie aber auch nicht, als Lehre betrachtet. Zwar enthält es als ſolche den grundweſentlichen Inhalt der Wiſſenſchaft; aber unmittelbar ausgeſprochen. Es gibt überhaupt die Religion als lebendige Lebensthatſache; und der bei weitem größte Theil der Menſchen findet volle Lebensbefriedigung, wenn er es als ſolche im Glauben aufnimmt und in ſich wirken läſſet. Der Selbſtbegriff aber erſt des Lebens in der Lebenswirklichkeit iſt die Wiſſenſchaft. Das Chriſtenthum trägt alſo die Vernunft, d. i. den

Geiſt der aus Gott in dem Menſchen des Menſchen geiſtiges Weſen iſt, in dem Sinne in ſich, daß es ſelbſt als die in der Menſchengeſchichte verwirklichte Vernunft ihn offenbaret. Jedes Menſchen Geiſt findet ſich, findet ſeine Wahrheit, in dieſem Geiſte, und gibt ſich ihm hin, indem er in und aus ihm Zuverſicht gewinnet. Und dieſe Thatſache iſt es, worin ſich das Chriſtenthum als des Geiſtes Offenbarung erweiſet.

Alſo hat Gott ſich nicht unbezeugt gelaſſen, nicht allein nicht in der Natur, ſondern auch nicht in der Menſchengeſchichte. Heiligend und beſeligend wirkt er in die Menſchenſeelen, und erlöſet ſie aus der Macht der Sinnlichkeit und aus der Verkehrung der Selbſtſucht, wodurch ſie ihm entfremdet wurden, auf daß ſie fortan leben das Leben der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe. Das iſt das Leben in ihm und aus ihm. So wirkt er nicht blos in denen die erſt erlöſet werden, ſondern auch in den Erlöſeten; und es nimmt der Begriff der Religion als des Wirkens Gottes in den Seelen der Menſchen den Begriff der Religion als der Erlöſungswirkſamkeit in ſich auf und zurück. Sie iſt von Gott aus betrachtet das Leben des Gottesgeiſtes in den Seelen der Menſchen, von den Menſchen aus betrachtet aber iſt ſie das Leben der Menſchenſeelen in und aus Gott.

Druckfehler.

Seite 56 Zeile 16 von unten, ſtatt tranſcendente lies transſcendente.
— 80 — 9 — nach Streben fehlt in
— 103 — 7 von oben, ſtatt daß lies das
— 134 — 3 — — Begriffe lies Begriff
— 135 — 10 von unten, — Auseinanderſeiende lies Auſſereinan-derſeiende
— 137 — 8 — — anders lies anderes
— 138 — 13 — — 51 lies 50
— 143 — 17 — — 50. 59. 60. lies 49. 58. 59.
— 158 — 2 von oben, nach er fehlt Geiſt
— 167 dieſe Seitenzahl ſollte 161 ſeyn, ein Fehler der ſich von hier an in den Seitenzahlen fortſetzt
— — Zeile 1 von oben, vor äußerlich fehlt nur
— — — 13 — ſtatt verſeßt lies verſetzt
— 176 — 5 von unten, — 107 lies 97
— 213 — 7 — — die — eine

BL
51
.S93

Suabedissen
Grundzüge der philosophischen religionslehre
53903

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 700

53903
BL
51
.S93
Suabedissen
Grundzüge der philosophischen religionslehre

53903

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 700